

Werk

Label: Periodical issue

Jahr: 1913

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?51032052X_1913_0004|log21

Kontakt/Contact

Digizeitschriften e.V.
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

✉ info@digizeitschriften.de

LOGOS

*Internationale Zeitschrift
für
Philosophie der Kultur*

Unter Mitwirkung von

*Rudolf Eucken, Otto von Guericke, Edmund Husserl, Friedrich Meinecke,
Heinrich Rickert, Georg Simmel, Ernst Troeltsch,
Max Weber, Wilhelm Windelband, Heinrich Wölfflin*

herausgegeben von

Richard Kroner und Georg Mehlis

Band IV. 1913. Heft 2.



Tübingen

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

1913

Abonnementspreis für jeden Band M. 10.—, Einzelpreis eines Heftes M. 4.00.

Inhalt des zweiten Heftes.

	Seite
Das individuelle Gesetz. Ein Versuch über das Prinzip der Ethik. Von Georg Simmel (Berlin)	117
Deutsche Jahrhundertfeier und Kaiserfeier. Freiburger Universitätsfest- rede 14. Juni 1913. Von Friedrich Meinecke (Freiburg i. B.)	161
Philosophie und Psychologie. Von Paul Natorp (Marburg) . .	176
Das System der Grammatik. Von Karl Voßler (München) . . .	203
Grundlinien einer Theorie der Erscheinungen. Von Bernardino Varisco (Rom)	224
Notizen	240
Bücher: Georg Simmel, Goethe. Schleiermacher, Ausgewählte Werke, herausg. von O. Braun. Zum 100. Geburtstag Sören Kierkegaards, 5. Mai 1913. Heinrich Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Rudolf Eucken, Der Sinn und Wert des Lebens. Derselbe, Erkennen und Leben. Bernardino Varisco, Conosci te stesso, Milano.	

Organisation: Der Logos wird von einer internationalen Kom-
mission geleitet, die sich in nationale Redaktionen gliedert. Neben der
deutschen Ausgabe erscheinen vorläufig eine

russische Ausgabe,

die von S. Hessen, B. Jakowenko, E. Mettner und F. Steppuhn herausge-
geben wird und eine

italienische Ausgabe

unter der Redaktion von B. Varisco und A. Bonucci.

Anfragen und Beiträge für den deutschen Logos sind zu richten
an Herrn Privatdozent Dr. Georg Mehlis, Freiburg i. B., Hildastr. 27.

Das individuelle Gesetz.

Ein Versuch über das Prinzip der Ethik.

Von

Georg Simmel (Berlin).

Die Kantische Deutung des sittlichen Phänomens ruht darauf, daß für ihn der Begriff des Gesetzes und der der Allgemeinheit in einer selbstverständlichen, logisch notwendigen Verbundenheit stehn. Ein Gesetz soll für das jeweilige konkrete Individuum ja gerade erst gelten, dieses ja gerade erst bestimmen, kann also nicht seinerseits von diesem her erst bestimmt werden, sondern muß ihm gerade als das Nicht-individuelle, das Allgemeingültige, gegenübertreten. Die innere Struktur dieses Gedankentypus ist etwa die folgende.

Zugrunde liegt ihm der individuelle Charakter aller seelischen Wirklichkeit, die der konkrete Träger der Praxis ist. Wie jedes Stück der Materie seinem Sein nach schlechthin einzig ist (denn der Raum, den es mit Existenz erfüllt, ist nur dieses eine Mal da, und nur seine Form kann allgemein, d. h. mit anderen geteilt sein), so kann auch jede seelische Existenz als solche nur einmal da sein, obgleich ihre Bestimmungen sich an anderen Existenzen wiederholen mögen; daß die Totalität der Welt, ihrem Begriffe nach, nur einmal existiert, wiederholt sich unvermeidlich an jedem ihrer Stücke. Die — mehr oder weniger deutliche — Einsicht, daß alles Wirkliche in diesem Sinne individuell ist, verführt zu der Umkehrung: alles Individuelle ist nur wirklich; d. h. das Nichtwirkliche, das Geforderte, das Ideale kann nichts Individuelles, muß also ein Allgemeines sein. Dies könnte wahr sein, wenngleich jene Umkehrung, logisch ersichtlich nicht bündig, es nicht beweist. Das Motiv: »Man gebietet niemals jemandem das, was er schon unausbleiblich von selbst will«, bezieht sich bei Kant zwar unmittelbar nur auf das Streben nach Glück, begründet tatsächlich aber seine ganze Ethik. Die gegebene Wirklichkeit, nicht nur als formale Tatsache der Existenz, sondern auch als qualitativer

Inhalt, kann nicht zugleich das »Gebotene« sein, weil dies nicht nur eine sinnlose Verdopplung wäre, ähnlich der, die Aristoteles den Platonischen Ideen vorwirft, sondern auch eine sinnwidrige Ineinssetzung des Wirklichen und des Idealen, das doch erst wirklich werden soll. Ist alles Wirkliche individuell, so muß das Ideale allgemein sein, ist alles Individuelle nur wirklich, so kann es nicht zugleich überwirklich, die ideale Forderung eines Gesetzes sein.

Die Beziehung zwischen dem Gesetz und der Allgemeinheit verwirklicht sich noch von der anderen Seite her, hier freilich zunächst in einem theoretischen und für die ethische Beziehung nur symbolischen Sinne. Der Inhalt des Allgemeinbegriffs, der ein konkretes Ding bezeichnet, schließt nur gewisse Teile, Aspekte, Bestimmtheiten des Dinges ein, sehr viele andere aber, die ganze individuelle Konfiguration, all das an dem Ding, was entweder unter andere Begriffe gehört oder überhaupt nicht begrifflich ausdrückbar ist, läßt der Begriff gänzlich außerhalb seines Inhalts. Nun aber ist das Eigentümliche, daß dieser Begriff dennoch für die Totalität des Dinges gilt, für dessen Einheit, einschließend aller, von dem Begriff nicht mitgetroffenen Bestimmtheiten. Dies ist nur so zu denken, daß der Begriff gleichsam ein Gerippe, ein ideelles Schema ist, an das jene individuellen Teile oder Qualifizierungen anwachsen, eine innere Form, die alle im Umfang des Dinges gelegenen Elemente zusammenhält. Der Begriff ist nicht nur das logische Minimum des Dinges, diejenigen Merkmale enthaltend, die das Ding mindestens zeigen muß, um auf eine bestimmte Bedeutung festgelegt zu werden; sondern er hat jenen funktionellen Sinn, auch allen übrigen, oder richtiger: den gesamten realen Elementen des Wesens eine Form aufzuerlegen — eine Form, durch die sehr mannigfaltige Daseinsstücke zirkulieren können. Die Ganzen (die individuellen Dinge, die unter je einem Begriffe stehen) mögen deshalb als solche höchst verschieden aussehen, aber sie stehen nun alle unter einer bestimmten Notwendigkeit von Zusammengehören und Anordnung, von Begrenzung und Entwicklung. Es mag also jedes der konkreten, einzelnen Elemente für sich dynamisch oder äußerlich irgendwie bestimmt oder bewegt sein: indem sie ein Ding, das einem bestimmten Begriff zugehört, bilden, ist ihnen durch eben diesen ein Gesetz auferlegt, das die gemeinsame Form beliebig vieler, durch jene Individualität ihrer Bestandstücke verschiedene Totalitäten bildender Dinge ausspricht. Und mit Rücksicht auf den Inhalt angesehen: nur jene Teile oder Bestimmtheiten des Dinges, die sein logisches Minimum ausmachen, d. h. die Merkmale seines Allgemeinbegriffes bilden, haben eine unmittelbare, eine Seinsbeziehung zu dem Begriff; zu allen andern hat dieser Begriff keine konstitutive,

sondern nur eine normative Beziehung, hinsichtlich ihrer, und deshalb auch hinsichtlich der Totalität der Elemente, ist das Ding nicht wie der Begriff, sondern jene haben sich nur der ideellen Form, die er angibt (bzw. einer der vielen Formen, denen, als Begriffen, ein Ding unterstehen kann), zu fügen, wenn sie überhaupt »ein Ding« bilden sollen. Der Begriff ist also ein allgemeiner, indem er das Formgesetz oder das Dingbildungsgesetz ist, das jede einzelne seiner, im übrigen beliebig differenzierten Verwirklichungen durchwaltet. — Vielleicht unterbaut das Gefühl für einen ganz generellen Zusammenhang zwischen dem Allgemeinheitsbegriff und dem Gesetzesbegriff gewisse ethische Typen, die das schwere Problem: wie es denn überhaupt zu einem Sollen käme — durch die Relation zwischen individuellen und Allgemeinheitsfaktoren lösen wollen. Erklärt man das Sollen nicht für eine primäre Kategorie, dem Sein koordiniert, hält man das letztere vielmehr für den letzten und einzigen Wurzelboden auch aller idealen Gestaltungen, so kann man vielleicht das Sollen als solches, seiner Form nach, zum Erfolge oder richtiger: zum Ausdruck gewisser Seinsverhältnisse, empirischer oder metaphysischer Art, machen. So steht etwa über dem Dunkeln und Unzulänglichen der empirischen Einzelheiten das Reich der Ideen, der metaphysischen Realisiertheiten des Begrifflich-Allgemeinen, die das eigentliche Sein enthalten und ausströmen; und dies reale Verhältnis bedeutete unmittelbar ein Sollen, eine Forderung an das individuelle Leben, die allgemeine Idee in sich zum Ausdruck zu bringen. Oder: es besteht eine göttliche Macht, die das umfassende Allgemeine über allem Einzelnen ist, sei es als ens perfectissimum oder substantia, als Schöpfungsprinzip oder coincidentia oppositorum. Indem diese Ort und Quell aller Werte ist, der Mensch aber die Fähigkeit besitzt, sich ihr zu nähern oder von ihr abzufallen, folgen aus diesem metaphysischen Grundverhältnis nicht nur bestimmte Gebote, sondern mit ihm ist sozusagen formal ausgesprochen, daß das Individuum sich gegenüber dem schlechthin Allgemeinen überhaupt in der Lage des Sollens befindet. Oder: der Einzelne ist von einer Gesellschaft umgeben, in deren Einheit alles Individuelle paralysiert ist, während ihr Leben doch jedes Individuum durchströmt und ihm nur die Selbständigkeit eines für sich beweglichen organischen Gliedes gegenüber dem einheitlichen Ganzen des Körpers läßt. Damit ist nicht nur diese und jene einzelne Pflicht gegeben, sondern Sollen ist nur der Name für den praktischen Aspekt, den dies Verhältnis für das Individuum besitzt. Allenthalben also, wo eine konkrete Einheit das Allgemeine zu einem konkreten Individuum ist, wo dieses von jener überragt, umschlossen, genährt ist und dabei doch noch einen spezifischen Charakter, eine Fähigkeit zur Spontaneität und einem

relativen Ganz-Sein besitzt — da drückt das Sollen gleichsam die Spannung zwischen diesen beiden Seinsfaktoren aus; ob dies oder jenes gesollt wird, ist damit noch nicht festgelegt, sondern nur die Beschaffenheit und Lage eines Wesens, das unter der Doppelbedingung steht: ein Individuum zu sein und zugleich einem Allgemeinen zu unterstehen; einer solchen individuellen Existenz ist es immanent, daß ein Gesetz (welchen Inhaltes auch immer) für sie besteht.

Mit alledem scheint ein innerer Zusammenhang zwischen der Allgemeinheit als solcher und dem Sollensgesetze zu existieren, den Kant zu jener logischen Notwendigkeit gesteigert hat: daß das Individuelle als ein bloß Wirkliches in der idealen Forderung keinen Platz findet und diese deshalb nur die Form eines allgemeinen Gesetzes haben könne. Allein diese Ordnung der Begriffe wird ganz fraglich, sobald man sich klar macht, daß der Gegensatz des Wirklichen und Geforderten, so radikal er auch ist, dennoch, als Gegensatz, immer nur gewisse Seiten des ganzen wirklichen und des ganzen idealen Menschen ergreift; die Totalität des einen und die des andern können sehr wohl gemeinsame Elemente enthalten. Andernfalls müßte man schließen: der wirkliche Mensch atmet, also dürfe sein Gegensatz, der ideale Mensch, nicht atmen. Nicht also die allgemeine Tatsache jenes Gegensatzes, sondern immer erst eine besondere Untersuchung hat zu entscheiden, welche Bestimmung des wirklichen Menschen der idealen Forderung zu weichen hat und welche durch diese Forderung nicht alteriert wird. Von vornherein wenigstens wäre es also nicht ausgeschlossen, daß die Individualität zu denjenigen Bestimmungen des Menschen gehörte, die seiner Wirklichkeit und seiner Idealität, unbeschadet alles sonstigen prinzipiellen Gegensatzes dieser beiden, gemeinsam sein dürfen. Für Kant scheidet diese Möglichkeit aus, weil für das Gesetz die Allgemeinheit nicht nur als Gegensatz zu der Individualität des Wirklichen gefordert wird, sondern als die logische Qualität jenes. Seinem Begriffe nach müsse jedes Gesetz als solches unbedingt allgemeine Geltung haben, es könne sich niemals nur auf ein Subjekt oder eine Situation beziehen, die an eine bestimmte, andere ausschließende Stelle des qualitativen, gattungshaften, zeitlich-räumlichen Kosmos gebunden sei. Die Individualität, nicht nur als Unterschiedenheit, sondern überhaupt als für sich seiende, in sich zentrierende Existenz ist hier ebenso ausgeschaltet, wie an dem Träger der Erkenntnis. Das Gesetz ist deshalb ein seinem Begriffe nach allgemeines, weil sich alles ethische Geboten- oder Verbotensein aus den einzelnen, in einer losgelösten Logizität für sich bestehenden Inhalten ergeben soll.

Dennoch scheint mir mit dieser Allgemeinheit des Gesetzes,

dieser prinzipiellen Abweisung seiner ausschließlichen Geltung für ein Individuum und aus diesem heraus — gerade die *Allgemeinheit* des Gesetzes nicht genügend gewahrt. Denn, so paradox es klingt, auch Allgemeinheit ist etwas Singuläres, insoweit ihr noch die Individualität gegenübergestellt ist. Wenn überhaupt die Möglichkeit eines individuellen Gesetzes besteht, ist die Behauptung des allein gültigen allgemeinen nichts Allübergreifendes, sondern eine parteimäßige Vergewaltigung. Der Gesetzesbegriff aber sollte diesen relativistischen Gegensatz überwinden und das absolut Allgemeine sein, das sowohl an dem einen wie dem anderen Pole wohnen kann. Seine Fesselung an die antiindividualistische Allgemeinheit zeigt, daß es die völlige Idealität, die Gelöstheit von *jeder* noch in Gegensätzen stehenden Einzelheit noch nicht gewonnen hat.

Man könnte nun freilich versuchen, die Adäquatheit des allgemeinen Gesetzes zu der individuellen Tat dadurch herzustellen, daß man für die ganze Fülle ihrer Teilinhalte, für all ihre Bestimmtheiten aus ihrem individuellen Lebenszusammenhange heraus — je ein allgemeines Gesetz aufsucht; aus dem Zusammenwirken oder der Ausgleichung all dieser Gesetze ergäbe sich dann die jeweilige definitive Normierung. Gerade von der Formel des kategorischen Imperativs aus wäre eine solche Umfassung, die kein Element der Tat außer sich ließe, wohl denkbar. Dies wäre eine genaue Analogie zu der theoretischen Wissenschaft, die das tatsächliche Verhalten eines Objekts als die Summierung oder die Resultante der Wirkungen aller der Gesetze gewinnt, die für jede einzelne seiner Bestimmungen gelten. Nun hat man darauf hingewiesen, daß eine allseitig vollständige Determination auch des einfachsten realen Objekts auf diese Weise gar nicht möglich sei; denn ein jedes solches enthalte eine solche Unabsehlichkeit von Eigenschaften und Beziehungen, daß keine von uns aufstellbare Reihe von Begriffen und also von Gesetzen sie erschöpfen könne; wir müßten uns mit einseitigen, partikularen, Unzähliges weglassenden Bestimmungen der Dinge begnügen. Zunächst gilt schon dies auch gegenüber dem Versuch, die sittliche Forderung an einen Moment des Lebens aus den allgemeinen Gesetzen zusammenzusetzen, die für jeden einzelnen seiner Faktoren gelten. Denn auch in der relativ unkompliziertesten Lebenssituation sind dieser Faktoren so unermesslich viele, daß es ganz aussichtslos ist, sie nebeneinander ordnen und jeden einzelnen einer allgemeinen Norm seiner Gestaltung unterstellen zu wollen. Dabei aber scheint mir jener erkenntniskritische Gedanke noch nicht weit genug zu gehen. Das *Quantum* der Bestimmungen einer Realität mag *tatsächlich* ausreichen, den Versuch einer begrifflich-gesetzlichen Festlegung ihrer restlosen Ganz-

heit zu vereiteln; prinzipiell könnte immerhin der Anzahl dieser Ganzheitsfaktoren eine ebensolche von Begriffen und Gesetzen entsprechen. Vielmehr, zwischen der Art der Wirklichkeit und der unserer Begriffe besteht eine Diskrepanz, infolge deren diese sozusagen jene nie einholen können. Die Bestimmungen eines realen Dinges haben untereinander eine Kontinuität, eine fließende Allmählichkeit des Ineinander-Uebergehens, die sie für unsere festumschriebenen Begriffe und deren Erweiterung zu Naturgesetzen ganz ungreifbar macht. Das künstliche Verfahren, das dennoch die Brücke zwischen beiden bildet, ist nicht nur ein Weglassen dem Maße nach, sondern ein Verändern der Art und Form nach. Wir müssen (auf ein hier nicht untersuchtes Recht hin) das Gleiten und die ununterbrochenen Korrelativitäten in und zwischen den Dingen zu scharf geschiedenen Pluralitäten gerinnen lassen, das Kontinuierliche diskontinuierlich machen, den unendlichen Fluß der Beziehungen zum Nächsten bis zum Fernsten allenthalben stauen, wenn wir das Wirkliche mit Begriffen meistern wollen. Und ersichtlich treibt diese Transposition ihre Faktoren am weitesten auseinander, wenn es sich um die Verbegrifflichung und Gesetzeserkenntnis des Lebendigen handelt. Denn indem dieses als ein Subjekt vorgestellt wird, das unter den mit ihm vorgehenden Veränderungen irgendwie beharrt, bekommen diese Veränderungen eine ganz besonders vollkommene Kontinuität, und zeigen die Bestimmungen des in diesem Sinne einheitlichen Wesens eine Fülle und eine Nähe ihrer Relationen, wie sie an bloßen Mechanismen nicht stattzufinden scheinen. Dadurch wird das Herausgreifen und Fixieren einzelner Determinationen der Form des realen organischen Seins und Geschehens im höchsten Maße inadäquat. Nun mag die Naturwissenschaft diese Inadäquatheit für sich verantworten, vielleicht damit, daß ihre Absicht und ihre Aprioritäten auf ein selbstgenugsames Reich von Begriffen und Gesetzen gehen, das zur Realität nur eines symbolischen Verhältnisses bedarf. Indem die Ethik aber sehr viel näher an dem Leben in seiner Unmittelbarkeit steht, zeigt sich nun auch durch das Medium dieser theoretischen Analogie, wie fremd die Wesensform des »allgemeinen Gesetzes«, das einen Einzelinhalt postuliert, der Wesensform des Lebens ist, das doch seine Wirklichkeit ihm anschmiegen soll; wie wenig eine noch so große Häufung solcher Gesetze der Bewegtheit und Mannigfaltigkeit des Lebens nachkommen kann — nicht aus quantitativer Unzulänglichkeit, sondern aus der Diskrepanz der prinzipiellen Form beider.

Der hier kritisierte Standpunkt verschlingt sich in einen Knotenpunkt des Rationalismus überhaupt. Die rationalistischen Irrungen, die sich an den Satz des Widerspruchs knüpfen, haben die Form :

daß die Prädikate möglicher Subjekte von diesen gelöst und als selbständig-logische Inhalte hingestellt werden. Zwischen je zweien dieser Prädikate konstatiert man einen Widerspruch, ein Sichausschließen — und glaubt daraufhin nun, daß ein Subjekt, an dem einen teilhabend, das andere nicht besitzen könne, oder, nach dem Satz des ausgeschlossenen Dritten, eines von ihnen besitzen müsse. Allein das gilt bekanntlich nur, wo es sich um den ganz sterilen Gegensatz des reinen P und Nicht-P handelt. Sobald jede der beiden Seiten einen positiven Sinn hat, ist aus ihrem logischen Verhältnis durchaus nicht zu entscheiden, ob sie sich an einem Subjekt ausschließen oder vertragen — sondern nur aus der konkreten Kenntnis des Subjekts. Gewiß sind Sterblich und Unsterblich Gegensätze; allein der Ausschluß des einen macht noch das andere nicht gültig, wenn etwa von einem Stein die Rede ist, der ja weder das eine noch das andere ist. Gewiß sind Lebend und Tot Gegensätze; allein wir wären in Verlegenheit, zwischen beiden zu wählen, sobald es sich um den Zustand der Starrheit handelt, in dem manche niedrigere Organismen absolut kein Lebenssymptom mehr zeigen, aus dem sie aber dennoch wieder ins Leben zurückzurufen sind. Gewiß sind Blau und Bewölkt sich ausschließende Gegensätze — nämlich am Himmel, nicht aber an einer Zimmerdecke, die von bläulichen Rauchwolken bedeckt ist. Den entsprechenden Fehler aber: nach der Bedeutung eines von seinem Träger gelösten Tuns zu fragen und von der Antwort darauf die Beziehung des letzteren zu seinem Träger als recht oder unrecht zu beurteilen, begeht der kategorische Imperativ. Er trennt die Handlung: Lüge oder Aufrichtigkeit, Wohltat oder Hartherzigkeit usw. von ihrem Subjekt, behandelt sie als logischen, freischwebenden Inhalt und fragt nun nach ihrer Zulässigkeit; diese bestimmt er nach dem, was sie an und für sich, nicht nach dem, was sie an dem Subjekt, an dem sie haftet, bedeutet. Die hiermit angedeutete, der Kantischen entgegengesetzte Attitüde braucht keineswegs etwa eine andere Wertung, inhaltlich abweichende Normen zu erzeugen; der Antagonismus betrifft zunächst oder prinzipiell nur die Grundlage, von der aus die einzelne Forderung sich legitimiert.

Die Gleichgültigkeit des Gesetzes gegen das Individuum, für das es gilt, stammt bei Kant daher, daß er das Prototyp des Gesetzesbegriffes überhaupt aus der Naturwissenschaft und dem Rechte bezieht. In diesen beiden gilt das »Gesetz« schlechthin, ohne daß die individuelle Gestaltung, auf die es sich richtet, sich irgendwie als ein von dem Allgemeinen gesonderter Quell von Bestimmungen auf-tun könnte. In der Naturwissenschaft, weil das Gesetz hier nur die Formulierung des tatsächlichen (gleichviel wo und wie oft realisierten)

Verlaufes der einzelnen Vorkommnisse bedeutet; im bürgerlichen Recht, weil dieses von sich aus und um einer sozialen Ordnung willen befiehlt, wie das einzelne Tun verlaufen soll. Der kategorische Imperativ hat einerseits die logische Struktur eines Naturgesetzes mechanistischer Provenienz (was Kant selbst andeutet), andererseits die eines Rechtssatzes. Darum scheint der Zirkel nicht für ihn zu bestehen, der jedem apriorisch-allgemeinen Moralgesetz droht: ein Gesetz soll mich deshalb verpflichten, weil es allgemein gilt oder gelten kann — wie aber kann ich seine allgemeine Geltung behaupten, bevor ich weiß, daß es auch für mich gilt, auf mich paßt? Dies ist ersichtlich die bekannte Schwierigkeit des Syllogismus mit allgemeinem Obersatz. Wie darf ich aus der Sterblichkeit aller Menschen und dem Menschsein des Cajus schließen, daß auch dieser sterben wird, da doch jener Obersatz nur gilt, wenn ich von vornherein der Sterblichkeit auch des Cajus sicher bin? In der Natur ist das Gesetz der einzelnen Tatsache immanent, es besteht hier kein Gegenüber von beiden, das die Frage des Passens oder Nichtpassens aufkommen ließe. Das bürgerliche Gesetz seinerseits befiehlt dem Individuum von außen her, es stellt nur eine sachlich partielle Forderung, unter grundsätzlicher Indifferenz gegen die Totalität des Subjekts; die Frage des Passens für dieses wird also garnicht erhoben, womit freilich das Nichtpassen in unbegrenztem Maße möglich ist. Hier aber scheint sich doch schon die Unzulänglichkeit zu zeigen, die dem »allgemeinen Gesetz« von jenen beiden Quellflüssen seiner her zukommt. Denn das ethische Gesetz hat weder die prinzipielle Adäquatheit zum Einzelfall wie das Naturgesetz, noch das absolute Gegenüber, wie der von Menschen ausgehende Befehl, sondern indem hier das Gegenüber zugleich das innigste Verbundensein bedeutet, entsteht jetzt allerdings das Problem des Passens; wenn es nicht paßt, gilt es auch nicht — und damit wohnt seiner »Allgemeinheit« der oben berührte Zirkel ein.

Nun scheint mir aber die Allgemeinheitsforderung in der rationalistischen Ethik doch noch eine tiefere Begründung zu offenbaren. Wie, in dem theoretischen Falle, die Allgemeinheit einer Erkenntnis nur besagt, daß sie sachlich wahr ist, so geht doch auch wohl die moralische Allgemeinheit der Gültigkeit und Anerkennung auf die sachliche Bedeutung und Konfiguration der Lebensinhalte zurück. Unter »Sachlich« verstehe ich natürlich nicht den Bezug auf irgend etwas Aeußeres, sondern, daß die Faktoren des ethischen Verhaltens: Impulse und Maximen, innere Bewegtheiten und fühlbare Folgen — als objektive, einen Sachgehalt darstellende Elemente figurieren, aus denen dann rein logisch die für das Subjekt verbindliche Norm folgt. Die Bedeutung und Relation der praktischen Inhalte, ideell ge-

löst von dem Individuum, an dem sie realisiert sind, entlassen aus sich die sittliche Notwendigkeit bestimmter Verhaltensweisen. Da dies also mit begrifflicher Notwendigkeit für jeden gilt, bei dem die Bedingungen zutreffen, so scheint der Schluß gerechtfertigt: wo die Allgemeingültigkeit eines Gesetzes unmittelbar empfunden oder als logisch möglich oder tatsächlich vorgestellt wird, ist dies das Zeichen dafür, daß es jene Notwendigkeit aus den Sachgehalten der praktischen Welt gezogen hat. Während die Bindung des praktischen Gesetzes an mögliche oder wirkliche Allgemeinheit auf den ersten Blick eine Vergewaltigung des Einen durch die Vielen, eine Nivellierung des Besonderen durch das Typische verkündet, scheint mir in der Schicht der tiefsten Zusammenhänge keinerlei soziale — oder, wie Schleiermacher dies bei Kant bezeichnete: politische — Motivierung zu bestehen, sondern nur Bedingungen und Inhalte der Praxis werden in eine ideelle, begrifflich auszudrückende Selbständigkeit jenseits ihrer individuellen Träger erhoben, und die Logik der Moral entwickelt aus ihnen diejenigen Formungen, in denen diese Inhalte vor sich gehen sollen.

Hier, wo die Normierung durch Allgemeinheit ihre eigentliche Bedeutung offenbart: als *ratio cognoscendi* oder als Symbol der sachlichen Relationen und Legitimierungen unserer Handlungsinhalte — hier liegt der Punkt, an dem eine moralphilosophische Grundrichtung gänzlich von der Kantischen abbiegt. Das Gesetz ist allgemein, weil es aus den Sachgehalten der praktischen Situation folgt; dazu aber müssen diese Sachhalte aus der *Erlebensform* in eine selbständige Begrifflichkeit übertragen werden, mit der sie erst als Faktoren einer logischen Deduktion behandelbar werden. Es bedarf der Auseinandersetzung, daß die hiermit angedeutete Differenz über das Ethische hinaus die Prinzipien der Lebensanschauung überhaupt durchdringt. Alle Psychologie z. B., die auf einen Mechanismus der Vorstellungen ausgeht, hebt aus dem rastlosen, kontinuierlichen Verlauf des Vorstellens die logisch ausdrückbaren Inhalte heraus, läßt diese zu einer Art selbständiger Wesen, den »Vorstellungen« kristallisieren und will nun aus den Bewegungen, Gegenbewegungen, Steigen und Fallen, Verbindungen und Trennungen dieser, wie von sich aus, mit eigener Sonderkraft agierenden Elemente den lebendig flutenden psychischen Prozeß wieder zusammensetzen. Für eine entgegengesetzte Ueberzeugung ist das seelische Leben die Kontinuität eines Prozesses, der die scharfen begrifflichen Abgrenzungen zu gesonderten singulären »Vorstellungen« überhaupt nicht gestattet — als wollte man eine stetige Linie aus Punkten zusammensetzen oder einen Organismus als lebendigen aus den Stücken, in

die man ihn zerschnitten hat. Aber auch diese Gleichnisse bezeichnen nicht hinreichend den Abstand jener beiden Auffassungen. Denn die mechanistische operiert mit ganz neugeschaffenen, in der Realität der psychischen Bewegtheiten überhaupt nicht aufzufindenden Gebilden, mit den festumschriebenen, ideell beharrenden Begriffen, die sie als Einzelvorstellungen bezeichnet. Dies ist nur dadurch möglich, daß sie den seelischen Prozeß unter die ihm gar nicht einwohnende Kategorie der nach logischen Unterscheidungen trennbaren, singularisierbaren Inhalte stellt. Auch erreicht sie keine wirkliche Adäquatheit zu jenem Prozeß, wenn sie von dem kontinuierlichen, grenzverlöschenden Ineinanderübergehen der Vorstellungen spricht. Denn auch diesem liegt irgendein selbständiges Vorherbestehen der einzelnen Vorstellungen zugrunde, das nur nachträglich, indem sie in eine Bewegtheit hineingenommen werden, gewissermaßen abgemildert und in die Gemeinsamkeit einer sie durchströmenden Dynamik übergeführt wird. Dies bleibt etwas anderes als das Aufquellen der individuellen Vorstellungswelt aus einem irgendwie einheitlichen Schöpfungsgrunde, aus der für die Wissenschaft noch geheimnisvollen, aber mit voller Klarheit gefühlten produktiven Instanz, die wir das Ich nennen. Wird das Gleiten und absatzlose Strömen des seelischen Prozesses durch das Spiel von »Vorstellungen« ersetzt, so soll das Geschehen sich aus dem, was doch erst sein abstrahierbares Produkt ist, ergeben, ungefähr als wollte man innerhalb einer im Spiegel reflektierten Folge von Szenen das Erscheinen der späteren aus den vorangegangenen Spiegelbildern erklären, statt aus dem Prozesse der Realität, der jedes dieser Bilder für sich erzeugte. Der jeweilige Bewußtseinsinhalt wird so nur aus den früheren Inhalten hergeleitet, sozusagen aus der Horizontalebene, in der die Vorstellungen sich bewegen, statt aus der Tiefendimension, aus der das Vorstellen als ein stetiger Vitalprozeß quillt. Der Versuch, das der Lebensdynamik folgende Vorstellen aus dem Mechanismus von Vorstellungen, die von ihrem Begriffsinhalt umschrieben sind, zu begreifen, ist die methodisch gleiche Vergewaltigung des Lebens durch die Logik — wie die durch Physik und Chemie, als man die Lebensvorgänge aus der Mechanik der Elemente synthetisieren wollte, die die partikularen Gesichtspunkte dieser Wissenschaften aus der organischen Materie herausformten. Wir haben die Logik jetzt von den Verfälschungen befreit, mit denen die Einmischung der Psychologie sie bedrohte. Auf die Gefahren aber, die umgekehrt der Psychologie von Usurpationen der Logik herkommen, ist man noch nicht genügend aufmerksam geworden. Die Herleitung des seelischen Lebens aus der Mechanik von »Vorstellungen«, aus denen die Bewußtseins-

inhalte zu einem Reiche relativ selbständiger Wesen, mit eigenen Kräften geladen und mit begrifflicher Bedeutung ausdrückbar, hypostasiert sind — erscheint mir als der Einbruch der logischen Tendenz in das ihr prinzipiell fremde Reich des psychologischen Lebens.

Ich lasse nun dahingestellt, inwieweit das in die rein theoretische Ebene eingezeichnete Bild der seelischen Wirklichkeit dieser Umformung bedarf. Indem man sich aber über sie als eine Umformung klar wird, zeigt sich an ihr die methodische Differenzierung, die mir die ethische Fragestellung zu bestimmen scheint. Man kann aus dem sittlich zu bewertenden Lebensprozeß die bezeichnenbaren Elemente herausheben, die die Materialien oder die Voraussetzungen für die sittliche Forderung an unser jeweiliges Verhalten bilden. Es liegt z. B. der Kantische Fall des gefahrlos zu unterschlagenden Deposits vor, oder die Situationen, aus denen die Gebote des Dekalogs sich ergeben, oder die Verwebung sozialer Tatsachen mit Beschaffenheiten und Ansprüchen des Individuums, oder konfliktvolle Beziehungen des Berufes, der Ehe, der Religion untereinander oder mit Kräften und Wünschen, die einem Ideal persönlicher Kultivierung zudrängen. Man kann nun das durch dieses Material jeweils erforderte Verhalten gemäß dem kategorischen Imperativ oder den göttlichen Geboten oder dem Aristotelischen »Mittleren« oder dem Optimum der gesellschaftlichen Entwicklung ausrechnen; aber damit ist das Reich dieser Forderungen, seine Inhalte durch eine ihm eigentümliche Logik verbindend, der Erlebnisform entrückt und ihr gegenübergestellt. Nur auf diese Weise aber ist ein »allgemeines« Gesetz herstellbar. Solange die einzelnen Lebensmomente, Antriebe, Entschlüsse in die Einheit einer stetigen Existenz verwebt sind, haben sie nur in Beziehung zu deren Zentrum und Ablauf eine Bedeutung, bestehen überhaupt nur als die Atemzüge solchen individuellen Lebens. Aus diesem Zusammenhang, der sie für sich monopolisiert, müssen sie erst gelöst sein, wenn sie der Stoff einer über das Individuum hinausreichenden Gesetzlichkeit sein sollen. Denn nur in der Verselbständigung diesem Individuum gegenüber, von seinem Blutkreislauf nicht mehr ihre Nahrung ziehend, können sie in andere Kombinationen eingefügt werden und die normierende Form für andre und beliebig viele Individuen abgeben. Daß ein Mensch lügt oder sich für seine Ueberzeugung opfert, daß er hartherzig oder wohlthätig ist, daß er sich ausschweifend oder asketisch benimmt — das ist als jeweilige Wirklichkeit absolut in die Kontinuität seines Lebens verflochten; ja, der Ausdruck des Verflochtenseins ist noch unzutreffend, denn er scheint eine irgendwie selbständige Existenz oder Ge-

nesis dieses Tuns, als eines von einem Begriffe fest umschriebenen, vorauszusetzen, und als stellte es sich erst mit dieser eigenen Charakterisiertheit gleichsam nachträglich oder wie von sich aus in den Lebensverlauf ein. Tatsächlich ist es doch aber umgekehrt ein erst durch einen herangebrachten Begriff aus diesem Verlauf herausgelöstes Stück, der Kontinuität eben dieses genau so zugehörig wie jeder andere, zwischen zwei beliebig gesetzten Zeitmomenten ablaufende Teil. Mögen die Aeüßerlichkeiten unseres Verhaltens relativ scharfe Grenzen gegeneinander zeigen, innerlich ist das Leben doch nicht aus einer Lüge, dann einem mutigen Entschlusse, dann einer Ausschweifung, dann einer Wohltätigkeit usw. zusammengesetzt, sondern es ist ein stetiges Gleiten, in dem jeder Augenblick das sich fortwährend gestaltende, umgestaltende Ganze darstellt, kein Teil scharfe Grenzen gegen den andern besitzt und ein jeder nur innerhalb jenes Ganzen und von ihm aus gesehen, seinen Sinn zeigt. Daß die Tat in diesem Augenblick geschieht, das bedeutet, daß das Leben in seinem kontinuierlichen Verlauf momentan gerade diese Form angenommen hat, sie ist sozusagen nicht daher bestimmt, daß es eine Lüge oder daß es eine Wohltat ist, sondern sie ist die jetzige Realität dieses Lebensverlaufes; gerade wie die Form eines in fortwährendem Umrißänderung befindlichen Gallerttieres nicht jetzt von der Idee des Kreises, jetzt der Ellipse, jetzt des annähernden Vierecks determiniert ist, sondern nur von dem inneren Lebensprozeß des Tieres (im Verein mit äußerlichen Bedingtheiten) her — obgleich der Kreis oder die Ellipse in sich, als objektive Formen, Gesetze oder Notwendigkeiten haben, die gegen den vitalen, sie als Form dieses Wesens hervortreibenden Prozeß ganz gleichgültig sind. Wenn nun eine allgemeine Norm über die Lüge oder die Wohltätigkeit besteht, so findet sie an dem kontinuierlich-einreihigen Lebensprozeß noch nicht ohne weiteres einen Angriffspunkt, sondern dazu müssen dessen Inhalte in einer ihm selbst fremden Weise aus ihm herausgehoben und zunächst einem sonst schon bestehenden Begriffe, von außen, wenn auch von einem ideellen Außen, her unterstellt werden. Haftet das Sollen an derartigen allgemeinen Begriffen von Lüge, Wohltat usw., so kann es also die Tat gar nicht von ihrer inneren Quelle her ergreifen, sondern nur, nachdem das aus dieser Quelle stetig fließende Leben in die Form der Diskontinuität gebracht ist, oder nicht eigentlich das Leben selbst, sondern seine von einem Begriffssystem her ausdrückbaren und isolierbaren Inhalte. Die Lüge oder die Wohltat, als die jeweilige Lebendigkeit ihrer Subjekte, hat die Einmaligkeit alles Wirklichen und ist von dieser Richtung her keineswegs eine Darstellung der allgemeinen Lüge oder der allgemeinen Wohltat, von der das

allgemeine Gesetz spricht; diesem ist sie vielmehr erst untertan, nachdem sie ihrem organischen Zusammenhang enthoben und in einen begrifflichen eingestellt ist, der sie nur als singularisierte, ihrer vitalen Dynamik entkleidete, als Summe ideell vorher feststehender Merkmale gebrauchen kann. Die Allgemeinheit des Gesetzes ist dadurch bedingt, daß die Ganzheit des lebendigen Individuums aufgehoben ist, da sie die Handlung, insofern sie durch einen einzelnen Begriff bestimmt ist, nicht insofern sie in der Lebenskontinuität aufsteigt, zum Gegenstand des Sollens macht. Der Kantische Imperativ ist prinzipiell ebenso gerichtet, da er nur die allgemeinste formale Abstraktion aus allen möglichen einzelnen allgemeinen Gesetzen ausspricht. Als Regulativ des Handelns muß er sich sogleich in eine inhaltliche, also singuläre Norm umsetzen, die nach seiner reinen Konsequenz allerdings jeweilig nur eine empirisch gültige, für einen nächsten Fall vielleicht zu widerrufende sein kann. Allein in die mögliche Summe dieser relativen Allgemeinheiten zerlegt sich eben der kategorische Imperativ, sobald er praktisch werden will. Freilich scheint seine Formel weit genug zu sein, um die Sittlichkeit eines Tuns auch dann an seiner »möglichen Verallgemeinerung« zu bestimmen, wenn unser Tun so gefaßt wird, wie es wirklich im Leben steht: mit dessen Ganzheit absatzlos verwebt, nur die gerade beobachtete Welle in seiner kontinuierlichen Strömung. Tatsächlich aber ist das so erfaßte Tun garnicht zu verallgemeinern, denn dies hieße nichts anderes, als das ganze Leben dieses Individuums als allgemeines Gesetz zu denken; die Frage lautete dann: Kannst du wollen, daß alle Menschen, von ihrer ersten bis zu ihrer letzten Minute sich so benehmen, wie du? — denn, wie immer wiederholt werden muß, ihren inneren, wirklich zuverlässigen Sinn zeigt die einzelne Tat nur in der Totalität des Lebenszusammenhangs. Aber abgesehen von der Unausdenkbarkeit oder dem Widersinn dieser Konsequenz, kann es zweifellos auch gemäß den höchsten Kriterien, nach denen der kategorische Imperativ die Wünschbarkeit einer Tat bestimmt, unter Umständen wertvoll sein, daß ein Mensch dieser bestimmten Art existiere, aber nicht, daß auch nur einige solcher existieren. Es ist garnicht abzusehen, wieso aus dieser letzteren Konstellation sich die sittliche Verwerflichkeit jenes einen ergeben sollte. Die letzte Konsequenz also, in die der kategorische Imperativ ausläuft, wenn die mit dem einzelnen Tun gesetzten Zusammenhänge nicht willkürlich abgeschnitten werden sollen, hieße: kannst du wünschen, daß du überhaupt da bist, oder: daß eine Welt, in der du da bist (denn diese, wie sie besteht, ist die unnachlässliche Bedingung deines Gesamtlebens und damit deines einzelnen Tuns) unendlich oft da sei? So würde die Kantische Formel,

konsequent bis zu ihrer vollständigen Bedeutung entfaltet, in der Ewigen Wiederkunft münden und damit würde ersichtlich die Verallgemeinerungsfrage nicht mehr eine nur logische Antwort, wie sie selbst sie beansprucht, finden können, sondern einer aus willens- oder gefühlsmäßigen Entscheidungen heraus bedürfen. Soll dies alles vermieden werden, soll die einzelne Tat als verallgemeinert gedacht sein, um die Legitimierungsfrage zu beantworten, so bleibt nichts übrig, als sie eben doch aus dem Gesamtzusammenhange des Lebens zu isolieren, sie in äußerliche Umgrenztheit zu setzen; die Verallgemeinerung ihrer vollen Realität innerhalb unserer Existenz hebt sich selbst, hebt mindestens den Anspruch auf eine objektiv-logische Entscheidung nach der Kantischen Formel auf: gerade die Verallgemeinerung setzt eine künstliche Individualisierung der einzelnen Tat voraus. Diese Formel bestimmt höchstens von Fall zu Fall; das Ganze kann sie nicht bestimmen, da dieses Ganze — als lebendiges so wenig aus einzelnen Fällen zusammensetzbar, wie die Wirklichkeit eines Organismus aus einzelnen Stücken —, als »allgemeines« gedacht all jenen Widersinn ergibt. Diese Individualisierung der einzelnen Tat widerstrebt gerade der persönlichen Individualität, d. h. der Einheit und Ganzheit, die sich durch alle Mannigfaltigkeit der einzelnen Taten hindurchlebt, oder genauer: die als diese Mannigfaltigkeit lebt. Jedes von beiden gehört je einer von zwei sich gegenseitig aufhebenden Arten der Individualität an, die man die passive und die aktive nennen könnte.

Jene entsteht, indem der Geist aus der Kontinuität des Seins und Werdens etwas herauschneidet, es als ein Exemplar eines Begriffes isoliert und ihm dadurch Einheit verleiht, Geschlossenheit um ein Zentrum herum, die es von sich aus, innerhalb seiner kosmischen Existenz, nicht besitzt. Die aktive Individualität ist gegeben, wo diese Einheit in objektiver Existenz besteht, wo ihr inneres Wesen von sich aus der stetigen Verflochtenheit in das kosmische Dasein enthoben ist. Um nun einen solchen Begriff von Individualität zu realisieren, pflegen wir die Zeitform des Lebensverlaufes in eine Nebeneinander-Dauer umzuformen und reden von Charakter, dem Ich, Wesenszügen usw. Dies begünstigt die verhängnisvolle Tendenz, die einzelne aktuelle Tat von der Lebensganzheit abzuschneiden, sie dieser als nur mehr oder weniger mit ihr verbundene gegenüberzustellen. Dann ist jenes Ueberzeitlich-Substanzielle die Individualität, die einzelne Tat ist nicht ihr vollkommener Repräsentant, sondern ist ein irgendwie für sich Stehendes. Es kommt aber darauf an, einzusehen, daß das Leben, auch völlig in der Form des Fließens begriffen, d. h. seine Totalexistenz in jedem Gegenwartsmoment findend — dies kann

erst später deutlich werden — Individualität ist. Die Individualisierung der einzelnen Tat, die nur eine passive Individualität für diese gewinnt, ist der Gegensatz und das Hemmnis der Individualität des ganzen Menschen; welche, wie wiederum vorweggenommen werden muß, nichts weniger als Besonderssein, Ausnahmehaftigkeit, qualitatives Anderssein bedeutet, sondern nur die selbständig-einheitliche Totalität jeder Lebensverwirklichung. Hier liegt nun auch ein Zusammenhang zwischen Individualität und Freiheit. Wie es die Freiheit der Menschen prinzipiell (wenn auch nicht in den relativen Konstellationen des historischen Lebens) beengt, wenn er als bloßer Teil eines Ganzen besteht, so auch, wenn seine Elemente sich, nach Wirksamkeit und Eindruck, einer gewissen Selbständigkeit nähern. Wir fühlen uns unfrei, wenn in der jeweiligen Gesamtverfassung unseres Wesens einzelne Momente: sinnliche Triebe, autoritative Suggestionen, Erinnerungen, logische Theoreme usw. sich der Ausgleiche mit unseren anderen Wesenselementen zu entziehen und sich als Selbständigkeiten, nur ihrem eigenen Gesetz folgend, aufzutun scheinen. Der kategorische Imperativ hebt entsprechend die Freiheit auf, weil er die einheitliche Totalität des Lebens aufhebt, zugunsten der atomisierten Taten, die und deren Wertung nach einem begrifflichen System das Leben unter sich beugen, ihm seine, d. h. ihre Bedeutung bestimmen.

Die häufige Zuweisung der Kantischen Moral an das Prinzip des Protestantismus hat, neben mancher Schiefheit, natürlich das Richtige, daß ihm die sittliche Handlung in der metaphysischen Autonomie des Individuums, statt, wie im Katholizismus, in dem Gehorsam gegen eine historische Autorität wurzelt. Allein, differenziert man noch etwas weiter, so zeigt sich in jener Gerichtetheit des Imperativs auf die einzelne, inhaltlich fest umschriebene Handlung dennoch eher eine Verwandtschaft mit dem katholischen Prinzip. Es ist höchst charakteristisch, daß bei Dante die Sünder in der Hauptsache wegen einzelner Taten ihre definitive Verwerfung erleiden. Mag man hier auch die tiefere Bedeutung herauslesen: daß der Mensch einmal in seinem Leben etwas tut, das den gesamten Sinn, die gesamte Tendenz dieses Lebens in sich sammelt — so bestimmt sich der ethische Wert solcher repräsentativen Tat eben doch von ihrer inhaltlichen Einzelheit her, wie sie sich an einem System vorbestehender Normen mißt; mag sie wirklich der entscheidende Wertpunkt der Existenz sein, wie sie bei Kant die Erscheinung des intelligibeln Charakters ist, — hier wie dort wird sie nicht gemäß ihrem organisch-kontinuierlichen Verwachsensein in das Leben beurteilt, sondern gemäß ihrem für sich angebbaren Inhalt, bzw., für Kant, gemäß der

bloßen Absicht dieses Inhalts. In beiden Fällen aber bedarf es dieser, wie auch immer mit Innerlichkeit geladenen, Vereinzelung der Tat, weil sie an einer dem Gesamtleben des Individuums gegenüberstehenden, gegen dieses prinzipiell gleichgültigen Norm ihre Wertung finden soll.

Auch die Begründung des Gesollten in der »Vernunft« läßt es nicht aus einer hinreichend breiten Quelle fließen. Denn zunächst kann man nicht etwa sagen, daß wir ethisch sollen, insoweit wir Vernunftwesen sind. Gerade als solche würden wir kein Sollen erzeugen, da wir dann ja schon von selbst normgemäß leben würden; gilt selbst die Formulierung: ein Vernunftwesen zu werden, sei unsere Aufgabe — so kann das also nicht die Aufgabe für das Vernunftwesen, sondern nur für die Totalität unsres Wesens sein; nur diese, aber nicht die Vernunft, die dessen nicht bedarf, ist der Ort des Sollens. Aber davon noch abgesehen, ist die Kantische »Vernunft«, obgleich sie ein »Seelenvermögen« heißt, dem Leben als einem realen, mit einem eignen Sinn ablaufenden Prozesse ganz entfremdet und nichts anderes als der Träger jener zu gesonderten Begriffen und ihren logischen Konsequenzen geformten Inhalte des Lebens. Und nun leben wir doch niemals als solche »Vernunftwesen«, sondern als eine irgendwie einheitliche Totalität, die wir nachträglich, nach wissenschaftlichen, praktischen, teleologischen Gesichtspunkten in Vernunft, Sinnlichkeit usw. erst zerlegen. Hier macht sich eben die mechanistische Tendenz in Kants Denken geltend: daß diese im Tiefsten unverbundenen Elemente — da sie Zerspaltungen oder heterogene Betrachtungsmöglichkeiten des Lebens sind — das Leben zusammenzusetzen, dessen Einheit ersichtlich niemals auf diese Weise gewonnen werden kann. Wie aber auch die Relation von Einheit und Vielheit unter den »Seelenvermögen« angesetzt werde — mit welchem Rechte sperren wir die andern unzähligen Elemente unseres Wesens davon aus, für sich oder aus sich ein Sollensideal zu bilden? Darf z. B. das Sinnliche in unserer Existenz wirklich nur in seiner reinen Tatsächlichkeit verbleiben, gibt es nicht auch dafür eine Art, auf die es, rein als Sinnliches, verlaufen soll, ein ihm immanentes Ideal, dem es sich nähern und von dem es sich entfernen kann? Und steht es nicht ebenso mit der Phantasie, mit der Gestaltung der ethisch indifferenten Lebenselemente, mit dem religiösen Glauben, wirklich nur als Glauben angesehen? Damit klingt schon ein später noch wichtig werdendes Motiv vor: daß die rationale Moral als ihre Kehrseite einen Anarchismus unzähliger Lebensgebiete ergibt. Ist die Vernunft also die überindividuelle Instanz in uns, insoweit sie der reine Träger der durch Begriffe ausgesonderten, unter Begriffe

gestellten Inhalte des Lebens ist; ist sie zugleich, als seelische Energie, ein Lebendiges, dynamisch und aus dem Lebenszentrum heraus Wirksames — so gelingt es ihr doch auch durch diese Vereinigung nicht, die ihr auf Grund ihrer ersteren Bedeutung entfließenden allgemeinen Normen zu Funktionen des wirklichen Lebens, das eine Einheit ist, oder zu idealen Ausstrahlungen seiner Gesamtheit zu machen. Denn sie ist und bleibt ein Teil dieser Gesamtheit, andere stehen neben ihr und können die Regulative, die sie mit gleichem Rechte für ihre besonderen Bedeutungen fordern dürfen, nur aus ihrem eigenen Wesen, nicht aus dem ihnen ja gerade fremden der Vernunft entwickeln. Will man unsern seelischen Energien überhaupt in ihrer Sonderung eine Bedeutsamkeit zuschreiben, so bildet doch höchstens ihre Totalität ein Symbol der Lebenseinheit, zu deren Vertretung also die Vernunft für sich gar keine Legitimation besitzt. Werden die »allgemeinen Gesetze« als ihre Domäne angesehen, so läßt auch jene Vermittlung sie mit der einheitlichen Wurzel des Lebensganzes genau so unverbunden, wie sie es ohne dies, in ihrer Unmittelbarkeit, waren.

Die Betrachtung hat also bis zu diesem Punkte ergeben, daß alle allgemeinen Gesetze, die als solche im kategorischen Imperativ ihre abstrakte Formulierung erfahren haben, unser Handeln nicht mit Rücksicht darauf formen können, wie es wirklich im Leben steht — womit nicht etwa ein Naturalismus ihnen gegenübergestellt wird, sondern die aus einem etwaigen anderen Prinzip heraus geforderte Handlung eine nicht weniger reine Idealität, gleichgültig gegen Verwirklichung oder Nicht-Verwirklichung, bewahrt. Als allgemeines kann das Gesetz ein Sollen nur aus den einzelnen Inhalten des Lebens entwickeln, die aus dessen Quellung und zusammenhängender Bewegtheit entrückt, zu festumgrenzten, logisch, aber nicht vital verbundenen Begriffen verfestigt sind. An diesen Begriffen, die nun freilich gänzlich überindividuell sind, entzündet sich, nicht recht herleitbar, das Sollen; es steht also in einer Ordnung, die nicht nur der Wirklichkeit des Lebens gegenüber indifferent ist (dies ist Rechtsens), sondern auch dem Prinzip des Lebens. Denn es beurteilt und fordert die Handlung nicht, wie sie als Welle des einheitlichen Lebens entsteht, sondern wie der Begriff ihres individuellen Vollzuges von dem allgemeinen Begriff der Handlung bestimmt wird. Dem allgemeinen Gesetze gelingt es nicht, die Kategorie des Sollens über die Tat als Lebensäußerung zu erstrecken oder beide innerlich zu verbinden. Und dazu sei als Letztes nur angedeutet (da es mehr eine psychologische Tatsache, als ein eigentliches Prinzip enthält): der Versuch, unsere sittlichen Handlungen aus ihrer Allgemeingültigkeit herzuleiten, ist schon darum bedenklich,

weil gerade unsere S ü n d e n viel mehr allgemeinen, typischen Charakter tragen, als unser Tiefstes und Bestes.

Das Sollen also, das als allgemeines Gesetz auftritt, kommt weder aus dem Leben noch geht es auf das Leben: jenes nicht, weil es der logisch-idealen Bedeutung einzelner, aus der Lebensverflochtenheit in die Begriffssphäre versetzter Inhalte entspringt, dieses nicht, weil es auf einzelne Handlungen geht — die keineswegs äußerliche zu sein brauchen, vielmehr nur in dem guten Willen zu ihnen bestehen mögen — und deren Beziehung zu der Totalität des Lebens, die immer nur eine individuelle sein k a n n , gar nicht in sich aufnimmt. Statt dessen drückt sich die tatsächliche Bedeutung des Sollens vielleicht zutreffender damit aus: daß es eine Art ist, auf die die Totalität des Lebens — Inhalte, Verhaltensweisen, Absichten — ebenso erlebt wird, wie sie andererseits auf die Art oder in der Form der psychologischen Wirklichkeit erlebt wird. Das Leben vollzieht sich nicht nur in der einreihigen Form der Wirklichkeit, sondern, von einer gewissen Ausbildungsstufe ab, zugleich in der Form des Sollens, beide Male aber als Leben, in dessen unvergleichlichem Wesen und Rhythmus und nicht zusammensetzbar aus den Stücken, in deren Begriffe der Verstand es zerlegt, genau so wenig wie das psychologisch angesehene Leben aus den einzelnen »Vorstellungen«. Dies verhält sich etwa wie Religion als ein religiöses L e b e n , eine von dem Lebensprozeß selbst erzeugte Weihe, Rhythmik, Gestimmtheit seiner, zu der Religion als einer Summe transzendenter Vorstellungen, die als feste, für sich bestehende, auf die Seele zurückwirkende Gebilde aus jenem kontinuierlichen religiösen Lebensprozeß auskristallisiert sind.

Das Bewußtsein, in dem oder als das unser Leben sich darstellt, hat doch diese beiden Kategorien zur Verfügung: wir wissen uns, wie wir sind und wissen uns, wie wir sein sollen. Die prinzipielle Koordination beider, die bei völliger Verschiedenheit, ja Entgegengesetztheit ihres Gehaltes besteht, wird auch dadurch nicht gestört, daß die zweite Kategorie uns ihre Inhalte als Gebote gegenüberstellt. Denn diese Dualistik, sich selbst sich gegenüberzustellen, sich selbst zum Objekt aller möglichen Funktionen zu machen, gehört zu den Fundamentalbestimmungen des geistigen Lebens überhaupt. Der Aktus des Selbstbewußtseins, in dem wir ein Sein, dessen Inhalt wir selbst sind, uns gegenüber wissen, wie er auch gedeutet werden möge, ist jedenfalls der Art nach nichts anderes, als der Aktus des Sollens, in dem wir ein Gebotenes, dessen Inhalt wir selbst sind, uns gegenüber wissen. Das Transzendieren des Geistes, das doch nur ihn

selbst zum Ziel hat (man könnte es unsere immanente Transzendenz nennen), ist eine seiner elementaren Fähigkeiten und so ausgedrückt nur der Allgemeinbegriff, der sich in sehr verschiedenen Aktionen des Wissens, des Fühlens, des Gebietens verwirklicht — nichts anderes, wie daß das Bewußtsein als Subjekt ein Objekt weiß, das ihm doch gegenübersteht, oder Wahrheitsgehalte vorstellt, die ganz unabhängig von diesem Bewußtsein gelten. Das so verstandene Sollen ist ein Modus, auf den die irgendwie einheitliche Totalität des Lebens verläuft, nicht weniger, als der Modus der seelischen Wirklichkeit ein solcher ist. Eben damit wird begreiflich, wieso der moralphilosophische Versuch, aus der Tatsache des Sollens herauszupressen, was wir denn, inhaltlich, sollen, mißlingen muß — denn auch aus der Tatsache der Wirklichkeit kann man in keiner Weise deduzieren, was wirklich ist. Und ebenso begreifen wir die gegenseitige Unabhängigkeit zwischen Sein und Sollen, die Unberührsamkeit der Gebote von ihrer Verwirklichung oder Nichtverwirklichung, die unendlich mannigfaltigen Näherungen oder Entfernungen des Seins zum Sollen: denn jedes von beiden enthält ja schon das ganze Leben, wie bei Spinoza das Denken und die Ausdehnung je die ganze Substanz enthalten. Indem das Leben als Wirklichkeit und als Sollen verläuft, ist die Zufälligkeit beider gegeneinander aufgehoben, ohne daß diese Einheit innerhalb oder unterhalb ihres Wesens die inhaltliche Divergenz ihres jeweiligen Verlaufes aufzuheben braucht. Damit, daß das Sollen als eine, unserer Wirklichkeit gegenüber souveräne Idealsetzung verläuft, hat man das Recht hergeleitet, Leben und Sollen als zwei einander wesensfremde (wenn auch im Inhalt gelegentlich übereinkommende) Prinzipien zu konstituieren. Aber damit hat man Leben mit der psychologischen Wirklichkeit verwechselt, welche zunächst, weiteres vorbehalten, doch nur eine Kategorie ist, unter der das Leben sich selbst erscheint, wenn auch die praktisch wichtigste oder wenigstens am unmittelbarsten sich aufdrängende. Und so konnte das Sollen eben nur an isolierte, aus der Lebenskontinuität entfernte Begriffe angenagelt werden; daß auf die Weise nur starre Gesetze, von nicht durchschaubarer Beziehung zum Leben, gewonnen wurden, verschuldet wohl die Unbefriedigung und die Unzulänglichkeit, die, unter allen Provinzen der Philosophie, am meisten der Ethik anhaften. Die trennende Linie muß anders geführt werden: nicht Leben und Sollen steht so einander gegenüber, sondern Wirklichkeit und Sollen, beides aber auf der Basis des Lebens, als Arme seines Flusses, Gestaltungsformen seiner Inhalte. Aber weiterhin ist dies nicht nur psychologisch gemeint, als stellte das Subjekt sein Leben einmal so vor, wie es wirklich ist, und ein andermal, wie es sein

sollte. Sondern ein ebenso Objektives wie jenem, liegt auch diesem zugrunde; und wenn Pflicht überhaupt etwas Objektives ist, so sehe ich nicht ein, weshalb sie sich eher aus einem Verhältnis begrifflich formulierbarer Inhalte, als aus der Totalität einer Lebensströmung erheben sollte. Die ganze Schwierigkeit beruht nur darauf, daß wir uns gewöhnt haben, die objektive Forderung als etwas dem Leben schlechthin *Gegenüberstehendes* anzusehen; dadurch wurde dies Leben zu etwas bloß Subjektivem, und diesen Charakter scheint deshalb auch jene Forderung anzunehmen, sobald sie als eine Funktion des Lebens gelten soll. Allein dies ist offenbar eine *petitio principii*, weil der Schlußsatz nur das besagt, was man zuerst als Voraussetzung konstituiert hat.

Diese Deutung des Sollens als einer mit dem Leben selbst gegebenen Ausformung seiner Totalität fällt nicht etwa darum mit dem Kantischen Gesetz zusammen, weil wir uns auch dieses »selbst geben«. Denn keineswegs gibt hier das Individuum als ganzes, lebendes, einheitliches sich das Pflichtgebot, sondern nur der Teil seiner, mit dem es die überindividuelle Vernunft repräsentiert. Das Gegenüber, die unvermeidliche Relationsform des Pflichtgebots, konnte Kant auf diese Weise nur gewinnen, indem er innerhalb des individuellen Gesamt-lebens die »Sinnlichkeit« unserem vernünftigen, gesetzgebenden Teile gegenüber und entgegenstellt. Kant kommt schließlich gar nicht darüber hinweg, daß das, was dem Individuum befiehlt, etwas jenseits des Individuums sein müsse. Und da er nun alle Heteronomie verwirft, so muß er dies durch Zerreißung des Individuums in Sinnlichkeit und Vernunft zu ermöglichen suchen. Dies ist keineswegs die vorhin angedeutete Grundbestimmung, daß der Geist sich selbst gegenüberträte, sich selbst zum Objekt seiner selbst als Subjektes mache. Denn dieses ist eine Funktion des einheitlichen Lebens, nicht, wie jene »Seelenvermögen« — oder wieviel sublimierter man die Kantische Grundposition ausdrücken möge, — zwei Wesenheiten; diese immanente Dualistik, diese Relation als Subjekt und Objekt seiner selbst, ist vielmehr die Form, in der die Einheit eines Geistes sich darlebt. Die Illusion, daß, wenn die Vernunft der Sinnlichkeit befiehlt, damit doch »wir selbst« uns das Pflichtgebot geben, kann Kant nur durch die in keiner Weise erwiesene, naiv dogmatische Behauptung stützen, daß jener vernunftmäßige, allgemeingültige Teil von uns das »eigentliche« Ich, das Wesen unseres Wesens ausmache.

Der Ausdruck »Gesetz« ist für diese Auffassung der ethischen Forderung formal ungünstig und irritierend, so entschieden sie auch seinen wesentlichen Sinn festhält. Denn wir denken uns unter Gesetz immer die formulierte Norm für fest umgrenzte Ausschnitte

oder Epochen des Lebens. Hier ~~aber~~ ist sozusagen eine vitale Bewegtheit des Gesetzes selbst gemeint. Und eine solche steht unserem wirklichen ethischen Bewußtsein viel näher, als wir, dank der fortwirkenden Gewöhnung an den Dekalog, als das Prototyp aller ethischen Gesetzlichkeit meinen. Das deutlichere oder dunklere Bewußtsein von dem, was wir sein und was wir tun sollen, begleitet dauernd die Wirklichkeit unseres Lebens, ohne sich freilich aus der Vorstellung dieser Wirklichkeit, sobald die Inhalte beider koinzidieren, besonders herauszuheben; nur äußerst selten geschieht diese Begleitung in Gestalt eines formulierten oder auch nur formulierbaren »Gesetzes«, sondern meistens in einer gleichsam flüssigen, gefühlshafter; auch wo wir im Lauf unserer Praxis durchaus auf das, was wir sollen, hinhören, wenden wir uns in der Regel dabei gar nicht erst an das Pathos eines mehr oder weniger allgemeinen Gesetzes, sondern das Gesollte hat »Bekanntheitsqualität«. Nur der aus reinem Begriffsmaterial konstruierte Moral-Homunkulus Kants appelliert dauernd an die höchste Instanz eines Gesetzes. Tatsächlich ist dies durchaus die Ausnahme, wir wissen das Sittliche fast stets unmittelbar in seiner Anwendung auf unsern einzelnen Fall, oder richtiger, in einer Weise, die noch undifferenziert jenseits der Trennung, vielleicht jenseits sogar der Möglichkeit der Trennung von Gesetz und Anwendung steht. — Freilich aber ist hier die Frage am Platz, ob denn dieses Sollen, als welches der kontinuierliche Lebensprozeß sich neben seiner Wirklichkeitsform vollzieht, auch wirklich oder auch immer das *sittliche* Sollen ist. Vielleicht sei gerade das so gefaßte Sollen eine viel allgemeinere Form, die nicht nur von ethischen Wertungen gefüllt ist, sondern auch von eudämonistischen, sachlichen, äußerlich praktischen, ja von perversen und anti-ethischen. Ich will dem nicht widersprechen, auch nicht der Annahme, daß das tatsächliche Sollen, sowohl nach seiner subjektiven Bewegtheit wie nach dem Objektiv-Ideellen, das diese durchzieht, als ein sehr buntes Geflecht all solcher Wertkategorien anzusehen ist. Dies selbst zugegeben, besteht doch das Recht, das Sollen, soweit es eben ethisch ist, für sich zu betrachten und an ihm das Wesen des Sollens zu entwickeln. Was das Ethische seiner Qualität nach sei, versuche ich nicht zu bestimmen, sondern setze seinen Begriff als Allgemeinbesitz voraus, schon um nicht die Streitigkeit über seine Definition in diese Untersuchung zu mischen.

In inhaltlich bildmäßiger Weise kann man nun das hier behauptete funktionelle Wesen des Sollens durch die grundlegende Tatsache bezeichnen, daß eben über jeder menschlich-seelischen Existenz oder in ihr, wie mit unsichtbaren Linien eingezeichnet, ein Ideal ihrer selbst, ein So-Sein-Sollen steht. Ich mag, was ich zu tun habe,

noch so genau aus den sachlichen Verhältnissen der Dinge und aus Gesetzen, die außerhalb meiner entsprungen sind, herleiten — zuletzt oder zuerst habe ich es zu tun, es gehört zu meinem Pflichtenkreis, mein Daseinsbild ist durch sein Vollbringen oder Unterlassen ein wertvolleres oder wertloseres. Wird dieser Sinn der Individualität, der nicht etwa eine eigenschaftliche Unvergleichbarkeit bezeichnet, nicht zugegeben: die Erzeugung der Pflicht aus dem unvertretbaren, unverwechselbaren Einheitspunkt oder, was hier dasselbe ist, der Ganzheit des lebendigen Ich — so sehe ich nicht, wie es zu der eigentlichen Verantwortung, also dem Innerlichsten des ethischen Problems, kommen sollte.

Solange die einzelne Handlung von ihrer eigenen inhaltlichen Bedeutung aus gefordert wird (immer selbst vorausgesetzt, daß sie als moralische Intention, nicht als äußerlich gutes Werk gemeint ist), fehlt ihr die völlige, ideell-genetische Verbundenheit mit dem ganzen Leben ihres Vollbringers, die Verantwortung findet kein einheitliches Fundament: denn dazu müßte das Gesetz aus derselben letzten Lebensquelle kommen, der seine Verwirklichung abgefordert wird. Zudem ist mit der Wurzelung der Pflicht in der Totalität des jeweiligen Lebens eine viel radikalere Objektivität gegeben als der rationale Moralismus erreichen kann. Dessen Vorstellung nämlich: daß jeder unbedingt seine Pflicht kennte und daß nichts anderes Pflicht sei, wie was er als solche kennt — hängt damit zusammen, daß er kein anderes Sollen kennt, als das durch den Willen realisierbare. Ihm wäre es undenkbar, daß wir in bestimmter Art sein sollen, fühlen sollen usw., kurz, daß irgend etwas sein soll, das nicht zweckmäßig gewollt werden kann. Faßt man das Sollen aber als die ideale Reihe des Lebens, so versteht es sich von selbst, daß jedes Sein und Geschehen dieses Lebens ein Ideal über sich hat, eine Art, wie es innerhalb dieses Lebens sein soll; welch letzterer Ausdruck übrigens ungenau ist, denn derselbe Inhalt kann nicht anders sein sollen, als er ist — denn dann wäre er eben ein anderer, das Dasein eben desselben Inhalts auf zwei Arten ist ein logischer Nonsens. Sondern die ganze Existenz soll soundso sein, gleichviel wie ihre Wirklichkeit ist, und nur durch ein, freilich unvermeidliches, Herausreißen einzelner Stücke kann man ein einzelnes der Wirklichkeitsreihe mit einem einzelnen der Idealreihe konfrontieren und sagen, das erstere solle wie das letztere sein. Das Ganze soll, wie gesagt, soundso sein, wenn einmal eine bestimmte Individualität gegeben ist. Ersichtlich besitzt die Pflicht eine viel entschiedenere, durch ein viel reicheres Koordinatensystem festgelegte Objektivität, wenn auch ihr rein willensmäßiger Sinn nicht nur innerhalb seines partikularen Gebietes, sondern

gemäß dem Zusammenhang mit der Idealsphäre des gesamten personalen Lebens bestimmt ist.

Erst aus einer solchen innerlich einheitlichen, wenn auch sicher nicht mit einem einzigen oder überhaupt einem Begriffe zu formulierenden Normierung einer Lebenstotalität können überhaupt auch die Sollungen sich ergeben, die jeder Erfassung nach dem kategorischen Imperativ, geschweige nach den materialeren allgemeinen Gesetzen, spotten: alle die, die sich auf die gleitenden, fluktuierenden, schwebenden Lebensinhalte oder -situationen, für die es gar keine Begriffe gibt, beziehen, die in ihrer Ganzheit oder in ihrer Nuancierung nur erlebt, aber nicht formuliert werden können, und für deren sittliche Entscheidung die Verbreiterung zu einem allgemeinen Gesetz völlig versagt. All solches, was gar nicht zur allgemeinen Maxime geformt werden kann, bleibt außerhalb des Machtbereichs des kategorischen Imperativs und fällt der ganz problematischen Kategorie der *ἀδιάρκεια* oder einer Anarchie anheim. Ich kann nicht leugnen, daß ich als den Revers des Kantischen Moralrigorismus oft gerade eine anarchische Hilflosigkeit gegenüber den logisch nicht zu schematisierenden Lebensmomenten, ja dem Lebensganzen, empfunden habe. Das Gesetz des Individuums aber, das sich aus demselben Wurzelpunkt entfaltet, dem auch seine — vielleicht davon völlig abweichende — Wirklichkeit entwächst, ergreift jegliches, analytisch oder synthetisch herauszugewinnende Stück des Lebens, weil es nichts anderes ist, als die als Sollen sich auftuende Totalität oder Zentralität dieses Lebens selbst. Darum läßt sich das hier gemeinte Prinzip auch nicht etwa so formulieren: was für den einen Sünde oder Tugend ist, sei es noch nicht für den andern. Dies ist nur Oberfläche oder Folge. Denn schon dieses »Was« ist ja von vornherein, und nicht nur weil es nachträglich als Sünde gewertet ist, in dem einen Fall etwas anderes als in dem andern. Nur der äußere Effekt, nicht das Innerliche, Ethische, ist »dasselbe«. Si duo faciunt idem ist schon an sich eine so falsche Voraussetzung, daß es des Nachsatzes garnicht bedarf.

Auch mag man, mit allem Rechte, noch so viele Sanktionen rationaler, gegenständlicher, sozialer Art anerkennen: erst mit der Einordnung in die von meinem gesamten Daseinsbild bestimmten Pflichtreihen wird die Handlung meine Pflicht. Denn niemand kann ein einziges Handeln, ein einziges allgemeines Gesetz angeben, dem wir nicht unter besonderen Umständen die Anerkennung als unsere Pflicht verweigern müßten ¹⁾ — also keines, dessen Sachgehalt nicht die Frage als höchste Instanz über sich hätte: ist es denn meine Pflicht, gehört es der objektiv-idealen Gestaltung meines Lebens

1) Vgl. meine »Vorlesungen über Kant« ³, 116.

zu? Die Entscheidung bleibt auch dann dem Sinn und den Konstellationen meines Gesamtlebens vorbehalten, wenn sie etwa das Opfer dieses Lebens fordert; denn auch den Tod kann nur der Lebende auf sich nehmen. Das aber heißt, daß, wenn uns auch alle einzelnen Pflichtinhalte aus jenen Bezirken kämen, eben die Entscheidung über sie nicht aus ihnen selbst, nicht aus noch so vielen einzelnen Zwecken und Normierungen zusammenzusetzen ist, sondern der Einheit und Kontinuität des Lebens vorbehalten bleibt. Nur daß eben dieser Zusammenhang hier nicht einfach empirische Wirklichkeit ist — denn aus Wirklichkeiten als solchen können immer nur Wirklichkeiten gefolgert werden, niemals aber, ohne *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, eine Forderung. Die Form dieser muß vielmehr von vornherein zugrunde liegen, d. h. das Leben muß schon ursprünglich auch unter der Kategorie des Sollens ablaufen — gleichviel, an welchem Punkte dies in der Chronologie des empirischen Bewußtseins auftritt. Oder anders ausgedrückt: das jeweilige Sollen ist eine Funktion des totalen Lebens der individuellen Persönlichkeit.

Damit wird auch klar — was ich als eine mehr beiläufige Folgerung bemerke —, in welchem Sinne »Konsequenz« des Handelns als Wert gelten kann. Sie wird meistens in einem objektiven Sinn verstanden: als ob die Situation, die Aufgabe, die stattgehabte Entwicklung aus ihrem logischen Gehalt diejenige Verhaltensweise folgern ließen, die nun die »konsequente« und deshalb als sittlich von dem Subjekte zu fordernde wäre. Aber ob dies immer die Konsequenz für eben dieses Individuum ist, das ist durchaus zweifelhaft. Die Konsequenz seiner Natur führt vielleicht (nach der gleichen oder einer ebenfalls individuellen Logik) zu einem ganz andern Handeln; unbeschadet dessen, daß jene sachlichen Reihen Elemente eben dieses Wesens sein und ihre Konsequenz der seinigen infundieren, zu der seinigen machen mögen.

Hier wird ein Grundverhältnis des seelischen Lebens wichtig, das innerhalb der Ethik vielleicht noch nicht hinreichend beachtet ist. In jedem Verhalten von uns ist der ganze Mensch produktiv, und nicht nur, wie die Vernunftmoral meint, das reine Ich oder das sinnliche Ich. Da sie die Tat nur auf ihren Einzelinhalt ansieht, so schließt dieser in seiner logischen Determiniertheit alle anderen aus (für jeden mechanistischen Rationalismus gilt: *omnis determinatio est negatio*) — und damit die Lebenstotalität. Denn mag auch an die Wertstelle der äußeren Tat die »Gesinnung« treten, gleichsam als die kürzeste Linie zwischen der Tat und dem absoluten Ichpunkt — der ganze Reichtum der empirischen Persönlichkeit, den diese Linie nicht mit-

nimmt, ist hier von jeder, ebenso der tatsächlichen wie der ethischen Beziehung zu der Tat ausgeschlossen. Denn hier wird der Mensch nur beurteilt, insofern er gerade diese Tat vollbracht hat, nicht die Tat, insofern sie gerade von diesem Menschen vollbracht ist. Ja, es kann zu der isolierten Normierung der einzelnen Tat (d. h. zu einem allgemeinen Gesetz über ihren Inhalt) nur durch solchen Ausschluß des ganzen Menschen kommen. Und umgekehrt, dieses Herausreißen und Vereinzeln der Tat führt zu der Konstruktion des reinen, absoluten, transzendentalen oder transzendenten Ich, das das Korrelat dazu ist. In Wirklichkeit aber gilt dies nur für die logisierte und mechanisierte Vorstellung vom Seelischen und fällt ganz dahin, wenn man jedes Einzelverhalten als eine neue, bereichernde Möglichkeit, mit der die Daseinstotalität sich darstellen kann, gelten läßt. Dann wird das in der Vernunftmoral schwer begreifliche Verhältnis zwischen dem absoluten, eigentlich unlebendigen Ich und den wechselnden singulären Handlungen sogleich ein organisch einheitliches. Denn nun schließt das singuläre Tun jene Totalität nicht aus, sondern ein; sowenig unser Wissen ausreicht, es im einzelnen zu erweisen, so ist doch hier das metaphysische Grundgefühl dieses: daß jede besondere Existenz das Ganze des Daseins in ihrer besonderen Sprache restlos ausdrückt. Hiermit drängt eine ganz tief gelegene Spannung innerhalb des Lebensbegriffes zu Ausdruck und Lösung. Das Leben, als kosmische Tatsache, hat die Form eines absatzlosen Gleitens, es setzt sich von dem Zeugenden in den Erzeugten kontinuierlich fort. Schon der Begriff des Zusammenhanges der organischen Wesen scheint nicht ganz treffend, da er irgendeine Art von Selbständigkeit der Wesen involviert, die nur durch das sie durchflutende Leben balanciert oder überwunden wird. Vielmehr, das Leben ist ein Strom, dessen Tropfen die Wesen sind, er geht nicht durch sie hindurch, sondern ihre Existenz ist ganz und gar nur sein Fließen. Und nun ist das Rätselhafte, daß unter allen Erscheinungen der Welt gerade nur die Lebewesen Individuen sind, sie allein relativ in sich geschlossene Formen und Kreisläufe (neben und in all ihrer Wechselwirkung mit der Umwelt), sie allein Einheiten, die sich unter wechselnden Schicksalen und Umgestaltungen als solche bewahren. Das Leben zeigt also die größte Kontinuität, getragen von oder sich äußernd in der größten Diskontinuität, es ist eine Einheit, in die scheidende, Teileinheiten bildende Abstände zu setzen ganz widerspruchsvoll ist, und dennoch besteht diese Einheit aus lauter Wesen, die um eigene Zentren herum existieren und dies um so entschiedener, auf einer je höheren, reiferen Lebensstufe sie stehen: je mehr das Leben sich zur Seele entwickelt, empfinden wir einerseits seine äußerste Konzentriertheit,

sozusagen seine höchste Lebendigkeit — und grade hier die höchste Individualität des Einzelwesens, das entschiedenste, sozusagen bis zur Abschnürung von der allgemeinen Lebensströmung gehende Fürsichsein. Hier liegt ein Dualismus der Kategorien vor, durch die uns die Tatsache des Lebens überhaupt behandelbar wird — ein Dualismus, der sich durch alle Gestaltungsarten des Lebens erstreckt, von seinen logischen und metaphysischen Vertiefungen bis etwa zu den rein praktischen Problemen, wie sich die Selbständigkeit eines Individuums als eines Ganzen mit seiner Stellung als bloßen Gliedes in einem gesellschaftlichen Leben zusammenbringen lasse. Indem sich hieraus Inhalte der ethischen Aufgabe entwickeln, zeichnet sich am entschiedensten deren Differenz gegen das Kunstwerk. Dieses ist das schlechthin in sich geschlossene Gebilde, zur Selbstgenugsamkeit geformt und der Verflechtung in das Weltgeschehen (in dem nur seine Materie steht) gänzlich enthoben. Das organische Individuum aber, der gleichen abschließenden Beziehung seiner ganzen Peripherie zu seinem Zentrum zustrebend, ist zugleich Teil, Durchgangspunkt, Partei eines Zusammenhanges, der es übergreift. Man kann diese Zweiheit des Nach-Innen- und Nach-Außen-Gerichtetseins, der individuellen Lebensgestalt und des überindividuellen Gesamtlebens, dem sie angehört, die typische Tragödie des Organismus nennen. Es ist das Paradoxon der Ethik, das ihre Inhalte wohl am allgemeinsten zusammenfaßt, daß das Subjekt einheitlich sei, ohne den Zusammenhang aufzugeben, daß es sich dem hingebe, was mehr als es selbst ist, und zugleich es selbst bleibe; und insofern ist ihre Bestrebung, die Tragödie des Organismus zu versöhnen. Die zusagendste Möglichkeit dazu liegt vielleicht in der Vorstellung, daß jedes Lebendige das ganze Leben überhaupt in sich zur Verwirklichung, zur Darstellung brächte — natürlich nicht seiner Ausdehnung, sondern seiner Bedeutung, seinem inneren Wesen nach, und zwar auf eine besondere, individuelle, unverwechselbare Weise. Mag jeder Mensch seiner Natur und seinem Schicksal nach jedem andern unvergleichlich sein, so sind diese Verschiedenheiten doch nur die verschiedenen Tonarten, in denen sich die Natur, das Schicksal der gesamten Menschheit, und, weitergreifend, des gesamten Lebens gerade an diesem Punkte abspielen. Dann ist dies eben die Art und Form des Lebens, daß es in jedem Individuum ganz ist, in jedem aber so eigenartig, daß damit die Geschiedenheit des einen vom andern, die brückenlose Geschlossenheit eines jeden in sich gegeben ist. Es handelt sich nicht einfach um das biogenetische Gesetz der Wiederholung der Gattungsentwicklung in der Entwicklung des Individuums; dieses, nur die Reihenfolge und Gesamtformung der Lebensstadien betreffend, wäre

nur ein einzelnes Segment jener viel weiter greifenden Vorstellung, daß in jedem Geschöpf die Totalität des Lebens, sein ganzer Sinn, sein ganzes metaphysisches Sein lebte: denn wo es überhaupt in einem Individuum ist, da ist es auch ganz. In Analogie hiermit nun ist an der einzelnen Seele das Verhältnis ihrer Ganzheit zu dem, was man ein »einzelnes« Tun ihrer nennt, zu denken. Weil einerseits das Leben nur in dem Moment der Gegenwart Wirklichkeit hat, andererseits dieser Moment nichts isoliert Punktueller ist, sondern in absoluter Kontinuität mit allen andern verbunden — darum ist jeder Lebensaugenblick, jedes Sich-Verhalten und Handeln das ganze Leben; dieses ist nicht eine Totalität für sich, der das einzelne Handeln in ideeller Abgetrenntheit gegenüberstünde. Sondern dies ist die eigentümliche, mit keinem mechanistischen Gleichnis erschöpfbare Form des Lebens, daß es in jedem seiner Augenblicke eben dieses ganze Leben ist, so mannigfaltig und einander entgegengesetzt auch die Inhalte dieser Augenblicke seien. Nicht ein Stück seiner, sondern das Ganze hebt sich zu der jeweiligen Tat. Vielleicht wird dies am deutlichsten, wo wir unser Verhalten zu durchgehenden Wesenszügen zusammenfassen. Wenn wir einen Menschen geizig nennen, so ist doch nicht sein Geiz geizig, sondern der ganze Mensch, der im übrigen tapfer, sinnlich, klug, melancholisch und noch alles mögliche ist — d e r ist geizig. Darum ist in jeder Handlung, die wir als eine geizige bezeichnen, eben dieser enthalten, gerade wie in jeder andern, die uns als eine kluge oder tapfere oder sinnlich bestimmte erscheint. Wie auch immer das Leben in diesem oder jenem Momente sei, es ist immer seine ganze Realität, und es ist ein völliges Verkennen vom Wesen des Lebens, wenn man seine einheitliche Ganzheit nur insoweit sehen will, als man qualitative Gleichheit in ihm wahrnimmt — die man dann durch eine Art von Mischung aller inhaltlichen Verschiedenheiten seiner Momente, einen Durchschnitt durch sie oder in einem »reinen« Ich, d. h. in einer Abstraktion von inhaltlichen Verschiedenheiten überhaupt zu gewinnen sucht. Die Kategorie vom Ganzen und Stück, die dem Unlebendigen gegenüber zu Recht besteht, ist auf das Leben, zuhächst auf das individuell seelische, überhaupt nicht anwendbar. Sie gilt höchstens für die Lebenszeit, d. h. für das leere lineare Zeitschema, das man gewinnt, wenn man sozusagen aus dem Leben das Leben wegstreicht. Innerhalb dieses freilich gibt es »Stücke«, Teile, die durch scharfe punktuelle Grenzen ausgeschnitten sind und deshalb für das in absoluter, niemals zerschnittener Kontinuität verlaufende Leben nicht einmal Symbole sein können. Diese innere Verbundenheit des Lebens, der möglichen Zerstückung der Zeit ganz fremd, bedeutet nicht nur das Vorher und Nachher, indem man von

jedem Punkt zu jedem nur durch alle zwischen ihnen liegenden hindurch gelangen kann; sondern außerdem greifen Vergangenheiten gleichsam über den Kopf alles Dazwischenliegenden hin und wirken auf das Gegenwärtige ein, gehen mit ihm zu stetig sich wandelnder Einheit zusammen — wie in einem Gemälde jeder Farbfleck nicht nur mit den benachbarten in Relation steht, sondern mit jedem andern derselben Leinwand, und dadurch jenes Netzwerk von Gegensätzen, Synthesen, Steigerungen entsteht, das wir als die »Notwendigkeit« im Kunstwerk ausdrücken, d. h. als die Unerläßlichkeit eines jeden Teiles, weil jeder andere eben dieser bestimmte ist, und zwar wechselseitig: jeder Teil des Kunstwerks ist das, was er an dieser Stelle ist, nur dadurch, daß jeder andere das ist, was er ist, die Bedeutung eines jeden schließt gewissermaßen das ganze Kunstwerk ein. Aber schließlich nähert sich auch dieses Gleichnis nur sehr unvollkommen und sozusagen nur dissolut dem, was die eigentümliche Form des Lebens prinzipiell restlos und in Einheit vollzieht: daß es wirklich in jeder jeweiligen Gegenwart ganz besteht. Daß diese Gegenwärtigkeiten einerseits als zeitlich getrennte »Stücke«, andererseits durch die Widersprüche ihrer Inhalte sich gegenseitig ausschließen, sich dagegen sträuben, jeweils das eine ganze Leben zu sein, geht nur auf die Wirksamkeit von Gesichtspunkten zurück, die an das Leben von außen herangebracht sind. In bezug auf die zeitliche Zerlegung zeigte ich dies schon. Zwischen 6 Uhr und 7 Uhr vergeht freilich »ein Stück« meines Lebens, dem sich ein anderes von 7 Uhr bis 8 Uhr anschließt, so daß jedes von ihnen mein Leben nur pro rata enthält, das ganze sich aus ihnen addiert. Allein vom Leben selbst her gesehen, ist diese Ausstückung durchaus nichts Objektives, nichts in seiner eigenen Struktur Vorgezeichnetes; man kann seine Kontinuität nur dadurch zum Ausdruck bringen, daß jeder etwa besonders betrachtete Moment das ganze Leben ist — weil es die Form dieses Ganzen, seine Einheit, ist, sich in etwas, was man unter dem äußerlich zeitlichen Aspekt Vielheit nennen muß, auszuleben. Dem Pantheismus, der die einheitliche Totalität des Seins in jedem seiner Stücke (einem hier ebenso inadäquaten Ausdruck) zu sehen meint, entspricht etwas, was man Panbiotismus nennen könnte. Nicht anders verhält es sich mit Rücksicht auf die qualitative Unterschiedlichkeit der Lebensstücke. Daß ich mein Tun in ein jetzt geiziges oder verschwenderisches, jetzt tapferes oder feiges, jetzt kluges oder törichtes zerlege, geschieht von begrifflichen Kategorien aus, die dem Lebensprozeß in sachlicher Systematik und ganz unverbunden gegenüberstehen. Natürlich sind es inhaltliche Unterschiede innerhalb dieses Prozesses selbst, auf die hin er bald der einen, bald der anderen

Kategorie Anwendung gewährt. Allein dieser Zustand bezieht seine wahre Wesenheit nicht von dem Begriffe des Geizes oder der Verschwendung, der Tapferkeit oder der Torheit her, sondern von der kontinuierlichen und kontinuierlich wechselnden Lebensströmung her. Hier zeichnet sich noch einmal aufs schärfste der Unterschied zwischen der begrifflich-allgemeinen und der vital-individuellen Anschauungsweise. Für den platonisierenden Standpunkt (der hier auch die Voraussetzung für die Ethik des »allgemeinen Gesetzes« bildet) ist die tapfere Handlung eine exemplifizierende Verwirklichung des Begriffes Tapferkeit, nur indem sie von diesem oder einem andern Begriff gedeckt wird, ist sie sozusagen überhaupt eine Handlung, von dorthen, nicht von dem Leben, dessen Pulsschlag sie bildet, kommt ihr ihr Wesen. Mag man auch die transszendent-substantialisierenden Ausdrücke Platos ablehnen, wonach der Mensch, indem er so handelt, teilhat an der Idee der Tapferkeit, so ist doch das Grundmotiv noch immer wirksam. Noch immer erscheint die Tat ihrem Sinn, ihrer Beurteilbarkeit, ihren Einordnungen nach nicht als das ganze, jetzt gerade so sich verwirklichende Leben des Individuums, sondern als eine Verwirklichung des Begriffes der Tapferkeit. Von diesen Umschriebenheiten der begrifflich ausdrückbaren Inhalte des Tuns herkommend, ist das Jeweilige des Lebens freilich innerhalb dieses ein bloßes Stück, das mit andern zusammen (also z. B. das Vernünftige mit dem Sinnlichen, das Praktische mit dem Theoretischen, das Individualistische mit dem Sozialen) erst das ganze Leben bildet. Diese Betrachtungsweise ist zweifellos nötig und nützlich, da uns das Leben sowohl für das Handeln wie für das Erkennen nur durch seine Beziehungen zu solchen realen und idealen Reihen und Werten und seinen nach diesen zu sich streckenden Ergebnissen von Wichtigkeit zu sein pflegt. Allein von dem Quellpunkt her gesehen, an dem die Tat sich wirklich bildet, ist sie nicht eine »Tat der Tapferkeit« (diese halb dichterische Sprechweise hat für den Rationalismus doch eine irgendwie real gemeinte Basis), sondern sie ist die jetzige Wirklichkeit dieses Totallebens und deshalb, sobald es sich um ethische Verantwortung handelt, nur aus dem zu beurteilen und zu werten, was das Gesamtsollen dieses Lebens an dieser Stelle zeigt — durchaus übrigens zu unterscheiden von dem bloßen »Verstehen« dieser Handlung, das nur ihre Wirklichkeit angeht; obgleich auch das Verstehen nun wieder in analoger Weise nicht aus dem »Wesen der Tapferkeit«, sondern aus der jetzt zu der Tat sich hebenden Gesamtheit dieses Lebens zu erfolgen hätte. Eben darum ist das Sollen, auf den Verantwortungspunkt hin gerichtet, nicht nach einem allgemeinen Gesetz bestimmbar. Gewiß ist Tapferkeit als solche gut und Geiz als solcher übel, und

als allgemeines Gesetz könnte man nur wollen, daß die eine sei, der andere nicht sei. Aber was die so benannten Handlungen in der Reihe eines individuellen Lebens bedeuten, genauer: was sie als dieses Leben bedeuten (da sie doch nur die momentanen Darstellungen seiner Totalität und deshalb nur aus dem Gesamt-Sollen dieses beurteilbar sind) — das ist damit noch nicht bestimmt. Damit tritt die ethische Bedeutung des so ausführlich Behandelten hervor: daß in jeder Handlung der ganze Mensch produktiv ist, nicht ein noch so verfeinertes »Seelenvermögen«, das schließlich doch immer auf den Zirkel führt, daß unser geiziges Verhalten aus unserem Geiz und unser tapferes aus unserer Tapferkeit hervorgeht. Das allgemeine Gesetz, das, selbst als formales, sich für die Praxis doch immer in ein materiales umsetzen muß, bestimmt den g a n z e n Menschen von der transvitalen, transindividuellen Bedeutung eines rationalisierten Handlungsinhaltes her; es k a n n, wie sich erst jetzt recht ergibt, überhaupt nicht anders, aber es wendet dazu ein untaugliches Mittel an, weil es nicht aus der gelebten Totalität des Menschen, sondern aus der Begrifflichkeit eines isolierten Inhalts heraus seine Forderung stellt. Umgekehrt geht unser hier skizzierter Gedanke darauf, daß der Mensch, in der als einheitliche Kontinuität gedachten Ganzheit seines Lebens, etwas soll, ein mit diesem Leben gegebenes Ideal seiner selbst zu verwirklichen hat, dessen Wesen freilich, wie das des Lebens überhaupt, es ist, als unaufhörlich wechselnde, oft vielleicht einander logisch widersprechende Handlungen abzurollen. Diese Forderung geht nicht etwa auf die allgemeine »gute Gesinnung«, die zu ihrer individuell-praktischen Ausgestaltung immer noch weiterer Normen bedarf. Hier wird nun, eben aus dem Prinzip heraus, daß in jedem Tun der ganze Mensch produktiv ist, die einzelne Handlung durch den ganzen Menschen sittlich bestimmt — nicht durch den wirklichen, sondern durch den gesollten, der mit dem individuellen Leben ebenso wie der wirkliche gegeben ist. Aus ihm und nicht aus ihrer dem Leben transzendenten Verbegrifflichung ins Allgemeine muß die Handlung ihr Gesolltwerden schöpfen; sie muß es logisch, weil die ideale Lebenskontinuität (da sie L e b e n ist) ausschließlich an dem Sich-Heben ihrer Ganzheit zu, freilich singular b e n e n n b a r e n, Handlungsinhalten ihre Existenz hat.

Natürlich handelt es sich in jedem gegebenen Augenblick immer nur um irgendeine einzelne sittlich geforderte Tat. Allein eine sittlich geforderte ist sie nur um ihrer Zugehörigkeit zu einem ganzen, ideell vorgezeichneten Leben willen. Denn zum Sollen gehört die — wie auch immer gedeutete — Möglichkeit, daß wir ihm mit unserer Wirklichkeit entsprechen oder nicht entsprechen. Nun aber

kann man wohl ein ganzes Leben, aus dem identischen Keimpunkt hervorbrechend, sich anders denken, als das wirkliche. Aber daß eine einzelne Tat »anders« sei, als sie geschehen ist, ist ganz sinnlos; dann ist es eben eine andere, und nicht dieselbe, die doch anders ist. Denn die einzelne Tat als einzelne ist aus dem totalen, organischen Lebenszusammenhang herausgehoben, für sie, die deshalb dem mechanischen Gesichtspunkt untersteht, gilt: *est ut est aut non est*. Nur das organische Wesen, zuhöchst die Seele, insoweit sie als ganze lebt, kann eine andere sein und doch »dieselbe«. Daher immer die Vorstellungen, daß wir zwar im ganzen des Lebens frei sind, das Einzelne aber determiniert ist. Das ist nur der Ausdruck dafür, daß auch das Sollen eine Totalität ist, aus der die einzelne Tat nicht zu zirkumskripten Selbstverantwortlichkeit herausgehoben werden kann.

Daraus ergibt sich nicht nur die Unmöglichkeit, irgendeinen einzelnen Zweck zum prinzipiellen höchsten Sollensinhalt aller Individuen zu machen, sondern das Wichtigere, dies Vermittelnde: daß das Sollen überhaupt nicht von einem Zweck herkommt. Nicht von einem solchen, sondern von uns aus sollen wir; das Sollen als solches ist kein teleologischer Prozeß. Dies betrifft natürlich nicht den Inhalt des Sollens, der vielmehr dauernd sich unter der Kategorie des Zweckes darstellt: unzählige Male sollen wir uns schlechthin zum Mittel für Zwecke machen, die über die minimale Einzelexistenz hinausgehen und denen gegenüber es auf uns als Selbstzwecke überhaupt nicht ankommt. Aber daß wir dies sollen, daß es uns unter der Kategorie der Pflicht auffordert — das ist nicht selbst wieder von dem Zwecke abhängig, dem wir mit der Tatsächlichkeit solchen Handelns dienen. Freilich, von den äußeren, uns umgebenden Mächten her gesehen, ist auch dies kein autonomes, sondern ein teleologisches Ereignis: die Gesellschaft, die Kirche, der Berufs- oder Familienkreis erlegt uns jene Pflichten der hingebenden, selbstlosen Aktionen als Mittel für die Zwecke dieser Gebilde auf. Aber darum, weil es von uns gefordert wird, ist es noch lange nicht sittlich gesollt, denn als *Forderung* ist ja die sittlich anzuerkennende nicht von der ungerechtfertigten unterschieden. Die Entscheidung also, daß die eine uns als Pflicht gelten soll, die andere nicht, kann ohne *circulus vitiosus* nicht von den Zwecken kommen, denen ihr Inhalt dient, sondern kann nur als unmittelbare, aus dem Innern des Lebens selbst erwachsene, obgleich seine Wirklichkeit absolut überflügelnde, Tatsache gesetzt sein. Die Zweck-Mittel-Relation gehört der Wirklichkeit an — sei es innerhalb äußerer Zusammenhänge, sei es innerhalb des ebenso bloß realen Wollens — und hat von sich aus nicht das Cachet des Gesollten. Das Sittliche am Handeln kann als solches nicht Mittel sein — so

sehr sein Inhalt uns zum bloßen »Mittel«glied sozialer, kultureller, geistiger, religiöser Reihen machen mag — ohne von seiner Wesenswurzel abgetrennt und in die Verknüpfung einzelner objektiver Geschehnisse aufgelöst zu werden.

Es bedarf dieser Entfernung der Teleologie aus dem Sollen, um den hier durchzuführenden Gedanken: daß das Sollen ein ideeller Lebensprozeß und keine Ausstrahlung von irgendwelchen Inhalten her ist, möglichst zu verdeutlichen. Kant hat das letztere, die Unmöglichkeit, das Sollen durch den Pflichtinhalt zu sanktionieren, sehr wohl durchschaut. Aber er ist doch so sehr in der Kategorie des Zwecks befangen, daß er nun die kühne Drehung versucht, die Sittlichkeit, Sollensmäßigkeit als ganze zum Endzweck des Lebens zu machen. Allein gerade daß er das Sollen an das »allgemeine Gesetz« heftet, macht die so erreichte Befreiung des Sittlichen von jedem Charakter als Mittel illusorisch. Indem Kant nämlich die Pflicht mit der allgemeinen, d. h. der logisch-begrifflichen Gültigkeit der Handlungsinhalte identifiziert, wird sie in eine rationalistische Weltanschauung eingestellt, und die Pflicht erscheint als ein Mittel, das Vernunftideal als eine Verfassung des Daseins zu verwirklichen. Dies Ideal der logisch-kosmischen Struktur, das die Kantische Geistigkeit dominiert, ist für die Erfahrungswirklichkeit nicht durchzuführen. Die allgemeinen Gesetze, die diese Struktur hier tragen, finden an den nur empirisch gegebenen, individuellen Spezifikationen ein Unauflösbares vor, das sie nur hinnehmen können. Innerhalb des Ethischen aber, das ganz und gar vom Geiste abhängt, bedarf es dieser Resignation des logischen Anspruchs nicht, sondern der hier souveräne Wille kann seine Welt diesem Anspruch gemäß gestalten. Das gerade verlangt Kant von ihm, und die irrationale Tatsächlichkeit des bloß Gegebenen verschwindet vor der restlosen Bildsamkeit, die die Willensereignisse für die Vernunft mit ihren logischen Allgemeingültigkeiten besitzen. Diese letzteren sind es, die die Weltform abgeben sollen und es allein hier können, indem alles Sinnliche, Gegebene, Individuelle, das sich als Theoretisches der rationalen Durchleuchtung entzieht, in die absolute Allgemeinheit des praktischen Gesetzes übergeführt wird. Hier also offenbart sich, daß auch der kategorische Imperativ von einer Teleologie umfaßt ist, daß auch so das Sollen, weil ihm die Allgemeingültigkeit seines Inhaltes vorgezeichnet ist, zum bloßen Mittel wird, mit dem Endzweck: einer logisierten, rational gesetzlichen Welt zum Dasein zu verhelfen. Von diesem letzten Motiv her gesehen, ist auch der kategorische Imperativ nicht wirklich kategorisch, sondern davon abhängig, ob wir eine logische Welt wollen oder sollen, denn erst als Mittel zu dieser ist er

legitimiert — gerade wie der Wahrheitswert von Kants theoretischem Apriori dadurch bedingt ist, daß wir die Gültigkeit des Erfahrungswissens anerkennen und in dem Augenblicke hinfällig wird, wo wir diesem aus irgendwelchen Gründen oder auch ohne Gründe die Anerkennung weigern. Auch hier hat die Tatsache, daß das Handeln seinem individuell-sittlichen Inhalt nach uns unzählige Male höheren, allgemeineren Zwecken beugt, dazu verführt, schon das Sollen als Sollen jenem weiteren idealen Zweck zu subordinieren und sein Wesen von dieser Subordination, d. h. von etwas ihm Transszendenten her zu begründen.

Also selbst der Kantische Versuch, der sich zweifellos noch am freiesten und größten über die Singularität der ethischen Prinzipien erhebt, dringt nicht zu der eigentlichen Autonomie des Sollens; diese zu erlangen, muß es seinen vorgeblichen Ursprung aus irgendwelchen, dem Leben gegenüberstehenden Inhalten und ihren logischen Verallgemeinerungen, selbst bis zum geläutertsten Formalismus hin, radikal abtun. Es nimmt zwar, indem es nun als eine Form jedes individuellen Lebens, dessen Wirklichkeitsform koordiniert, erkannt ist, alle möglichen, ihm äußeren Verkettungen auf; denn alle sozialen und schicksalsmäßigen, alle vernunfthaften und religiösen, alle aus den tausend Bedingungen der Umwelt stammenden Bindungen, Aufforderungen, Impulse wirken ja auf dies Leben selbst ein, gemäß der Füllung und Formung, die das Leben von ihnen erfährt, bestimmt sich jeweils seine Pflicht. Aber darum bleibt es *s e i n e* Pflicht doch nur, insofern sie der aktuelle Moment der einheitlichen Totalität des so bestimmten ideellen Lebens ist. Wie sich das wirkliche Leben zu der jeweiligen realen Gegenwart hebt, so das Sollen eines individuellen Lebens überhaupt zu der jeweiligen Pflicht.

Nichts also liegt diesem Versuche ferner, als die Aufstellung eines neuen »Moralprinzips«. So wenig das bloße Denken uns zeigt, was wirklich ist, so wenig, was gesollt ist. Es wird nur für die vorgefundene Tatsache des Sollens eine Stellung innerhalb unseres »Weltbegriffs« gesucht, die seinem Inhalt gerechter wird, als die Bemühungen, es aus der Materie oder den formalen Verhältnissen seiner Inhalte herauszugewinnen. Darin, daß diese unternommen wurden, drückt sich die Ueberzeugung aus: daß man, wenn es auf Forderung, Ideal, Erlösung ankäme, sozusagen aus dem *L e b e n* herausmüßte, in ein Anderes und Gegenüber vom Leben, und daß die Inhalte des Handelns dies zu gewähren schienen, wenn man sie zu selbständigen Gültigkeiten und Wertsystemen ausformte. Davon ganz abweichend wurde die Linie hier so geführt, daß nur Sollen und Wirklichkeit, beides aber als Formen

des Lebens, die gegensätzliche Korrelation bildeten, nicht aber Sollen und Leben. Daraus wird begreiflich, wieso das gesollte Leben prinzipiell nur auf dieselbe Weise erkannt werden kann, wie das wirkliche Leben (wobei für die Feststellung beider noch genug sozusagen technische und sekundäre Unterschiede und Schwierigkeiten bestehen bleiben), und weshalb alle Versuche gescheitert sind, das Sollen aus einem dem Leben gegenüber abstrakten Apriori abzuleiten. Da nun das Leben sich nur an Individuen vollzieht, ist die moralische Normierung, ihrem Begriffe und inneren Prinzip nach, eine individuelle. Hierhin also hat sich der Gedanke entwickelt, daß die Ineinssetzung von Gesetz und allgemeinem Gesetz, wie sie die Ethik beherrscht und in der Kantischen zu reiner Abstraktion entwickelt ist, doch vielleicht nicht die beanspruchte logische oder selbstverständliche Notwendigkeit besitzt.

Im Verfolg dieser Feststellung handelt es sich nun um weitere Differenzierungen sonst verschmolzener Begriffe, weitere Ergründungen eines »Dritten«, wo die bisherige ethische Begriffsbildung ausschließende Alternativen gezeigt hatte. Die sittliche Forderung scheint für ihre Sanktion an die Entscheidung gewiesen: entweder ist sie das, was sich im subjektiven Bewußtsein, in der persönlich gewissensmäßigen Entscheidung als gesollt darstellt; oder sie kommt vom Objektiven her, von einer überindividuellen, aus ihrem sachlich-begrifflichen Gefüge Gültigkeit ziehenden Satzung. Dieser Wahl gegenüber glaube ich, daß es ein Drittes gibt: das objektive Sollen eben dieses Individuums, die aus seinem Leben heraus an sein Leben gestellte Forderung, die prinzipiell unabhängig davon ist, ob es selbst sie richtig erkennt oder nicht. Wiederum ist hier eine neue Scheidung und neue Synthese von Begriffen erforderlich: das Individuelle braucht nicht subjektiv zu sein, das Objektive nicht überindividuell. Der entscheidende Begriff ist vielmehr: die Objektivität des Individuellen. Besteht einmal ein bestimmt individualisiertes Leben, so ist auch sein ideales Sollen als ein objektiv gültiges da, derart, daß wahre und irrige Vorstellungen darüber sowohl von seinem Subjekte wie von anderen Subjekten gefaßt werden können. Die letzteren sind zwar dem ersteren gegenüber insofern in der ungünstigeren Lage, als sie das zugrunde liegende Leben nur aus seiner Erscheinung in der Form der Wirklichkeit kennen, während das eigene Subjekt es in einer unmittelbarer Weise kennt, so daß sich für sein Bewußtsein seine Sollensform eigentlich zugleich und in fortwährender Begleitung mit seiner Wirklichkeitsform entwickelt. Aber eine wirkliche Gewähr dafür, daß das subjektive Gewissen nicht irrte, ist nicht gegeben, obgleich sein Gegenstand aus dem individuellen Leben herausgeformt ist — denn

eben damit ist er ein objektiver, ebenso, wie dieses ein objektives ist. Ich belege mit der Analyse eines einfachen Beispiels, wie diese Begriffsbildung auf die ethische Problematik einwirkt. Man denke einen Antimilitaristen, der davon durchdrungen ist, daß Krieg und Kriegsdienst das schlechthin Verderbliche und Böse ist, und der sich der vaterländischen Waffenpflicht entzieht, nicht nur mit ruhigem Gewissen, sondern mit der heiligen Ueberzeugung, damit das sittlich Rechte, unbedingt Geforderte zu tun. Wenn nun sein Verhalten dennoch verurteilt wird, wenn die Erfüllung jenes vaterländischen Anspruchs gerade als sittliche verlangt wird, da es ganz gleichgültig sei, wie er darüber subjektiv denke — so weiß ich nicht, wie der Leugner des »irrenden Gewissens« sich mit dieser Situation abfinden könnte. Es genügt aber auch keineswegs, als Sanktion einfach die Staatsordnung und *salus publica* anzuführen. Denn daß diese als Macht besteht, der es nur auf Erfüllung ihrer Forderung, nicht aber auf die Innenseite des leistenden Subjekts ankommt — das bedeutet an und für sich noch nicht sittliche Forderung an dieses. Und wenn alle objektiven irdischen und überirdischen Ordnungen um den Menschen herumstünden und ihm ihre Ansprüche präsentierten — er hat sie zu erfüllen und, wenn es ein sittliches Tun sein soll, so müssen sie als Ansprüche aus ihm kommen, müssen das in seinem Sein gelegene Sollen darstellen; was von außen, von einem noch so idealen und wertvollen Außen, als Forderung an ihn herantritt, kann nur Material des eigentlich sittlichen Sollens sein, muß durch dieses erst als für diesen Menschen sittlich legitimiert werden. Auf dieser Basis, die keinerlei Kompromiß oder Konzession verträgt, meine ich allerdings, daß jener Antimilitarist wirklich zum Waffendienst moralisch verpflichtet ist, obgleich sein subjektiv sittliches Bewußtsein ihn verwirft. Denn die Individualität, die sich als Sollen darstellt, ist doch keine unhistorische, materialfreie, nur etwa aus dem sogenannten »Charakter« bestehende. Sie ist vielmehr dadurch mitbestimmt oder schließt es als gar nicht zu eliminierendes Moment ein, daß dieser Mensch etwa Bürger eines bestimmten Staates ist. Alles, was ihn umgibt und was er von je erlebt hat, die stärksten Triebe seines Naturells wie die flüchtigsten Eindrücke — alles dies formt an jenem flutenden Leben der Persönlichkeit, und aus alledem wächst, wie eine Wirklichkeit, so ein Sollen. Aus dem schlechthin individuellen Leben dieses Menschen heraus (denn ein anderes als ein individuelles ist eben nicht denkbar), zu dem sein Staatsbürgertum gehört, erhebt sich deshalb seine Pflicht des Waffendienstes, als ein schlechthin objektiver Ueberbau oder Nebenbau zu seiner Wirklichkeit. Ob er nun diese Pflicht weiß, ob er sie anerkennt oder verkennt, ist dafür völlig

gleichgültig, genau so gleichgültig, wie für die Wirklichkeit seines Wesens, ob er über sie richtig oder falsch urteilt. Für die abgekürzte Ausdrucksweise der gewöhnlichen Praxis genügt es natürlich, wenn man den Waffendienst für sittlich gesollt erklärt, »weil der Staat ihn verlangt«. Aber für die letzte ethische Frage, die aus dem eigentlichen Verantwortungspunkt des Menschen kommt, ist das nicht ausreichend. Hier wirkt jenes Verlangen des Staates nur, insoweit die Zugehörigkeit zum Staate sich in einer solchen Weise in das tatsächliche Sein oder Leben des Individuums verwebt, daß das Sollen, als welches dieses Leben sich ideal-ethisch vollzieht, die Erfüllung jenes Verlangens einschließt — dann aber ist die Forderung auch von allem Subjektiven absolut unabhängig¹⁾.

Das Entscheidende ist aber, daß das individuelle Leben nichts Subjektives ist, sondern, ohne irgendwie seine Beschränkung auf dies Individuum zu verlieren, als ethisches Sollen schlechthin objektiv ist. Die falsche Verwachsung zwischen Individualität und Subjektivität muß genau so gelöst werden, wie die zwischen Allgemeinheit und Gesetzlichkeit. Dadurch werden die Begriffe frei, die neue Synthese zwischen Individualität und Gesetzlichkeit zu bilden. Die sozusagen technische Schwierigkeit, dieses sich in der idealen Sphäre des Lebens vollziehende objektive Sollen auch als solches zu erkennen, wird niemand leugnen. Aber keine geringere droht, wenn man das Sollen unmittelbar aus dem Bestande extra-individueller Werte herleitet, die ihrerseits ganz ebenso der Deduktion bedürfen, oder wenn man sie kurzerhand damit abschneidet, daß das subjektive Gewissen nicht irre.

Ich habe früher ausgeführt, daß der eigentliche Sinn des für

1) Dies Beispiel macht auch klar, daß die Wendung von den allgemeinen Gesetzen zu individuellen Gesetzen nicht etwa die von jenen ausgesprochenen Inhalte prinzipiell dementieren will. Die begrifflich fixierbaren, dem Leben des Individuums vorbestehenden Inhalte werden eben doch unzählige Male zu Elementen und Relationen innerhalb dieses Lebens, werden ihm assimiliert wie dem Körper die ihm zugeführten Speisen, die ihn selbst aufbauen. Das so bestimmte Leben wird deshalb unzählige Male in seine aus ihm selbst erwachsenden idealen Forderungen alle diejenigen aufnehmen, die jene Inhalte aus ihrer rationalen und gesellschaftlichen, religiösen und staatlichen, karitativen und metaphysischen Verbegrifflichung heraus an uns stellen: die Logik des Lebens wird, inhaltlich und dem Resultate nach, mit der Logik all dieser Gebiete zusammenfallen. Die ethischen Prinzipien scheiden sich nur an der Frage, ob das Sollen als ethisches aus dem Leben heraus- oder an das Leben herankommt — und das letztere wird, wie ich schon betonte, auch von der »Vernunftmoral« aufrecht erhalten. Denn mit dem Begriff der »Autonomie« deckt sie doch nur ihre Voraussetzung, daß die Vernunft unseres Selbst die irgendwie in uns hinein transformierte, von uns repräsentierte Logik der Inhalte sei, die aber ideell oder metaphysisch ihrerseits autonom ist, d. h. außerhalb dieses Selbst besteht.

Alle geltenden Gesetzes die Sachlichkeit in der Entwicklung seines Inhalts ist: weil der Wert eben dieses in rein logischer Konsequenz, an und für sich, in ideeller Sachlichkeit besteht, darum ist er für Alle ein gültiges Sollen, gleichviel ob sie eigentlich Individuen sind und welche. Nun sehe ich aber nicht ein, weshalb dieselbe Objektivität nicht einem Gesetze zukommen soll, das aus dem eignen und totalen Leben dessen, für den es gilt, geboren ist. Die Gegebenheit dieses individuellen Lebens ist die Prämisse für eine genau so strenge und über alle subjektive Willkür erhabene Sollensfolgerung; nur daß der quantitative Ausdruck dieser Objektivität nicht in der Gültigkeit für beliebig viele, sondern gerade nur für dieses individuelle Leben besteht. Freilich bleibt hier eine Frage offen, auf deren Tiefe ich gerade nur hinzeigen kann. Im wesentlichen kennen wir das Leben in diesen beiden Formen: wie es ist und wie es sein soll. Dies sind die apriorischen Kategorien, durch die gestaltet allein wir es ergreifen können, jenseits derer, in seiner reinen Unmittelbarkeit, uns ein Ergreifen seiner versagt ist. Ich lasse hier dahingestellt, ob wir von diesem Leben nur als von einer Abstraktion sprechen können, oder ob wir es vielleicht in einem tiefsten Vital- oder Ichgefühl dennoch haben, in jenem schlechthin dunkeln, wie freischwebenden Gefühl, das nicht mehr Gefühl von Etwas ist, d. h. in dem der Prozeß und sein Inhalt in keiner Weise mehr zu scheiden sind. Etwas deutlicher nun wird dies Problem, sobald der Akzent mehr auf die Individualität des Lebens gelegt wird. Denn hier spielt die Qualität die entscheidende Rolle, und Qualitäten können wir uns immer unabhängig von der Frage, ob sie sind und ob und wie sie sein sollen, denken. Von jenen beiden Kategorien ist die der Wirklichkeit die — mindestens scheinbar — näherliegende, und soweit wir überhaupt von einem individuellen Leben, das jenseits jener beiden stünde, reden, ist es durch eine Art Reduktion von seiner Wirklichkeitsform aus gewonnen. So ergreift die Kunst die Dinge, indem sie von ihrer Wirklichkeit absieht; aber sie bedarf dazu der treuesten Beobachtung ihrer Wirklichkeit, weil diese allein die unmittelbar dargebotene Form ist, in der das Nicht-Wirkliche, das die Kunst sieht, sich uns gibt. Darum gibt die Kenntnis der Wirklichkeit zwar nun und nimmer mehr die Forderung, den Gegenstand der Ethik her; aber trotzdem bedarf es dieser Kenntnis durchaus, weil erst von ihr jenes Ueber- oder Unterwirkliche, die reine Individualität des Lebens, erschaubar wird oder wenigstens erschaubar zu werden pflegt, das sich auch, nach einer anderen Dimension hin, in der Form des Gesolltseins streckt. Wie aber auch dieses uns vorstellbar oder fühlbar werde, es erhebt sich die Frage, ob eine allge-

meine Formel von dort zu unseren ethischen Gefordertheiten führe, oder ob auch diese Entwicklung eine individuelle und deshalb möglicherweise bei jedem eine andere sei; das Resultat bliebe, da die eine Voraussetzung eine individuelle ist, in beiden Fällen ein individuelles. So formuliert erscheint das Problem bloß grüblerisch und spitzfindig. Tatsächlich aber drückt es einen fortwährend, wenn auch fragmentarisch in unserm sittlichen Bewußtsein lebendigen Unterschied aus. Auch wo wir überzeugt sind, daß sich unsere Verpflichtung nur aus der Basis *u n s e r e s* Lebens und nicht aus einer vorbestehenden Norm erheben kann, suchen wir doch unzählige Male nach einer durchgehenden Formel, nach der die Pflicht gleichsam als Funktion dieses Lebens ausrechenbar wäre und die bei jeder Variierung des letzteren die gleiche bliebe. Manchmal aber scheint es uns wieder, als wäre unser Sollen nicht nur seinem Material (und deshalb natürlich seinem schließlichen Inhalte) nach ein individuelles, sondern als wäre es auf jenem Umwege überhaupt nicht konstruierbar, nicht einmal rekonstruierbar; es scheint sich dann unmittelbar aus demselben, oder vielmehr als derselbe, nur jetzt ideal dirigierte, Anstoß zu erheben, der unser Leben überhaupt bedeutet und deshalb, so viel äußeres und allgemeines Material er sich auch assimilieren mag, keinen formbildenden Faktor, der seiner Individualität fremd sein könnte, in sich aufnimmt. Aber ich will wie gesagt auf dieses Problem, das nur durch eine Analyse der feinsten ethischen Strukturverhältnisse gelöst werden könnte, hier nur hinzeigen.

Dagegen bedarf es allerdings der entschiedensten Feststellung, daß der zunächst sich aufdrängende Sinn der Individualität: das Anders- und Besonderssein, die qualitative Unvergleichbarkeit des Einzelnen — hier *n i c h t* in Frage steht. Nicht um die Einzigkeit, sondern um die Eigenheit, in deren Form jedes organische Leben und zu höchst das seelische verläuft, handelt es sich, um das Wachsen aus eigener Wurzel. Daß sich an den Begriff des Individuums soviel Fehlerhaftes und Unzulängliches knüpft, liegt gerade daran, daß sein Inhalt vielfach nur in der spezifischen *D i f f e r e n z* gesehen wird, durch die das Individuum sich von dem Allgemeinen, mit anderen Geteilten unterscheidet. Allein diese Scheidung geht das Individuum nach seiner Wesenswirklichkeit nichts an, diese ist vielmehr eine lebendige Einheit, zu und in der die vergleichbaren und die unvergleichbaren Elemente völlig koordiniert und insoweit ohne innere Rangunterschiede sich verweben und zusammenwirken. Das Individuum ist der *g a n z e* Mensch, nicht der Rest, der bleibt, wenn man von diesem das mit andern Geteilte abzieht. Freilich ist in einem gewissen Sinn die qualitative Einzigkeit nicht abzuweisen und zwar gerade,

weil wir festhalten, daß jedes einzelne Sollen die ganze Persönlichkeit repräsentiert und ein Gesamtleben, mag es noch so viel mit anderen gemein haben, doch eigentlich eine doppelte Unvergleichbarkeit an sich fühlt. Einmal in einer tiefsten Persönlichkeitsschicht, von der ein jeder, unbeweisbar, aber unwiderleglich empfindet, daß er sie mit niemandem teilen und niemandem mitteilen kann, die qualitative Einsamkeit des persönlichen Lebens, deren Brückenlosigkeit in dem Maße der Selbstbesinnung fühlbar wird. Und neben dieser sozusagen punktuellen, in das schlechthin Nicht-Extensive des Lebens zurückgezogenen Individualität gerade die des Gesamtumfanges unsrer Existenz: in vielen Einzelabschnitten dieser mögen Individuen übereinstimmen — die Totalität eines Lebenslaufes, mit wirklich allen äußeren und inneren Bestimmungen und Ereignissen, wiederholt sich sicher nicht ein zweites Mal. Die Bezirke der Vergleichbarkeit, deren Inhalte überhaupt allgemeinen Gesetzen der Wirklichkeit wie der Forderung Raum geben können, liegen gewissermaßen in den mittleren Schichten der Persönlichkeit; sowohl ihr Innerlich-Zentralstes, wie ihr Phänomenal-Totales hat das Cachet des Unvergleichbaren, des nur einmal Seienden. Wie sich dies aber auch verhalte, die hier genannte Autonomie des Sollens berührt es nicht, weil die Ungleichheit mit anderen sie so wenig bedingen kann, wie — was Kant wollte — die Gleichheit mit anderen sie bedingen kann. Beides liegt insofern in der gleichen Ebene, da das über dem individuellen Leben oder vielmehr als dieses sich wölbende Sollen seinem inneren Sinne nach jenseits jeder Vergleichung steht, gleichviel zu welchem Resultat diese führe. Die qualitative Differenzierung des ethischen Verhaltens ist überhaupt dem Prinzip des allgemeinen Gesetzes gar nicht so entgegengesetzt, wie es scheint. Es ließe sich nämlich sogar als *a l l g e m e i n e s* Gesetz denken, daß ein jeder sich absolut anders verhalten solle als jeder andere. (Die Schleiermachersche Ethik, die der Romantik überhaupt, liegt in dieser Richtung.) Weil aber auch dieses Gesetz einen, wenn auch nur in abstracto, bestimmten und von außen herantretenden Inhalt des Handelns vorschreibe, wäre es eben ein prinzipiell anderes als das individuelle Gesetz, das, in bezug auf die Handlungsinhalte völlig unpräjudiziert, deren ganze Unermeßlichkeit in Gleichheit und Ungleichheit vor sich hat. Der Schnitt muß eben anders, als man es gewohnt ist, geführt werden: nicht zwischen Gleichheit oder Allgemeinheit und Individualität im Sinne des Besondersseins, sondern zwischen Inhalt und Individualität im Sinne des Lebens. Denn die ganze Frage ist, ob die Norm von da her bestimmt sein soll, von wo das Handeln kommt, vom Leben, oder von da her, wohin das Handeln geht, von einem ideellen Außerhalb des Lebens, vom Inhalt. Und das ganze

Tertium, um dessen Herausstellung es sich hier handelt, ist: daß die Bestimmung vom terminus a quo, vom Leben her, sie nicht in eine naturalistisch-reale Kausalität bannt, sondern daß dieses Leben selbst, außer als wirkliches, noch als ideales, als Sollen verläuft und daß es die ethische Forderung nicht von einem Außerhalb-seiner (und auch die »Vernunft« hat sich, der Lebenstotalität gegenüber, als ein solches Außerhalb gezeigt) zu beziehen braucht, sondern sie als seinen eigenen Entwicklungsprozeß, aber gegen den als Wirklichkeit verlaufenden gleichgültig, in sich schließt.

Darum ist dieses Prinzip sowohl bei einer solchen Gleichheit der Wesen, wie sie das allgemeine Gesetz bedingt, als auch bei einer solchen Ungleichheit ihrer, die dieses ganz unanwendbar machte, von gleichmäßiger Gültigkeit. Es schließt deshalb ganz das Motiv aus, durch das sich das Individuum so oft, mit materialem Recht oder Unrecht, dem allgemeinen Gesetz zu entziehen liebt: man sei doch eben anders als die andern, man gehöre nicht in das allgemeine Schema, für diesen Fall passe nicht, was für alle andern passe usw. Dies kann nun nicht mehr gelten; wenn du anders bist als alle andern, so besteht darum für dich nicht weniger als für alle andern ein ideell vorgezeichnetes Sollen, denn es kommt aus deinem eigenen Leben, nicht aus einem Inhalt, der durch die Verallgemeinerungsmöglichkeit bedingt ist und deshalb vielleicht deinen Fall allerdings nicht einschließt. Wo sich Individualität und Gesetz gegeneinander spannen, kann das Individuum noch immer sagen: das Gesetz paßt nicht für mich, es ist nicht m e i n Gesetz.

Soweit überhaupt ein vom Handlungsinhalt ausgehendes Gesetz diese Schwierigkeit vermeiden kann, gelingt es dem kategorischen Imperativ, weil er sich wenigstens prinzipiell durch die Höhe seiner Abstraktion über alle apriorische E i n z e l f e s t l e g u n g des Ethos erhebt; nur weil er sich, wenn er konkret werden will, doch in solche spezialisieren muß und weil er sich der fließenden Form des Lebens, die er doch bestimmen will, widersetzt, ist er jenem Einwand nicht definitiv gewachsen. Erst dann verliert dieser alle Kraft, sobald der ethische Fundamentalgegensatz: zwischen Wirklichkeit und Sollen, nicht mehr mit dem andern: zwischen Individualität und Allgemeinheit zusammenfällt, sondern innerhalb der individuellen Existenz Platz findet; und sobald man sich klar macht, daß Individualität nichts weniger als Subjektivität oder Willkür ist: wenn die Wirklichkeit — die eine Form, in der die Individualität lebt — Objektivität besitzt, so tut es die andere, das Sollen, nicht minder.

Auf das Subjekt selbst schlägt überhaupt das so bestimmte ethische Leben nicht zurück. Wenn von jeher behauptet worden ist,

daß ein solches Leben nicht auf das eigene Glück ausgehen könne, so ist das zwar schon deshalb richtig, weil das Glück hier immer als *Zweck* des Tuns gedacht ist, und die fundamentale ethische Bewegtheit überhaupt nicht von einem Zweck, sondern von dem aus eigener Wurzel wachsenden Leben bestimmt ist (auch wenn ihre angebbaren *Inhalte* sich immer in der Zweckform darstellen sollten). Wenn es aber außerdem auch deshalb richtig ist, weil dies Glück einen Reflex des Tuns rückwärts in das Subjekt hinein darstellt, während das ethische Tun niemals in dieser umbiegenden, sondern in der vorwärts strebenden Richtung des Lebens als solchen läuft, so ist doch der Ausschluß des eudämonistischen Motivs nur ein Bruchteil dieser sehr viel prinzipielleren Bestimmung. Um ihretwillen wäre es sogar schon mißverständlich, die dem individuellen Leben entwachsende, seine Wirklichkeit ideell, aber aus ihm selbst heraus überbauende Forderung, die sich als Gegensatz zu der »allgemeinen« Legitimierung ihres einzelnen, für sich betrachteten Inhaltes weiß — es wäre mißverständlich, sie etwa als »Vollendung der eigenen Persönlichkeit« zu bezeichnen. Denn so sicher auch diese ein objektiver Wert ist, so wäre nicht nur auch dies ein einzelner Sollensinhalt, neben dem, eben weil er ein einzelner, a priori angebbarer ist, andere auf gleicher Rechtsstufe stehen; sondern es läge darin gerade jene vorhin gerügte, naive Undifferenziertheit: daß die von dem individuellen Leben *ausgehende* Idealbildung auch mit ihrem Inhalt zu ihm zurückkehren müßte. Sie kann sich vielmehr, ohne ihre Quelle zu verleugnen, und durch sie gerade getrieben, in soziale, altruistische, geistige, künstlerische Gestaltungen ergießen und in diesen ihren jeweiligen Endzweck sehen; das Leben vollendet sein urtümlich eigenes, nur von seiner individuellen Wurzel genährtes Ideal seiner selbst unzählige Male, indem es sich von sich selbst entfernt, sich selbst aufgibt. Will man dies durchaus Vollendung der eigenen Persönlichkeit nennen, so kann das nur eine Titulatur, aber nicht der ethisch entscheidende Endzweck sein, da die hier erfragte Sanktion überhaupt nicht von einem terminus ad quem, sondern nur von einem terminus a quo, von dem mit dem Leben selbst vorschreitenden Ideal seiner selbst kommen kann.

Dies Vitalisieren und Individualisieren des Ethos ist allem Egoismus und Subjektivismus so fremd (was freilich allen Denkverschmelzungen, deren Recht ich gerade bestreite, und ihrem naiven Dogmatismus schnurstracks zuwiderläuft), daß es nicht nur keine Erleichterung des sittlichen Anspruchs mit sich bringt, sondern umgekehrt das Gebiet der »mildernden Umstände« eher einschränkt. Viele unserer Taten, isoliert betrachtet läßliche Sünden, gewinnen ihr ganzes

Gewicht erst, wenn wir uns klar machen, daß unser ganzes Dasein dazu gedrängt hat, und daß sie unser Dasein vielleicht für alle Zukunft bestimmen werden — ein Kriterium, das aber nur für dieses individuelle Leben gelten kann und in der Verallgemeinerung auf irgend welche andere, die nicht mit dem meinen absolut identisch sind, ganz sinnlos wäre. Noch weitergehend: nun sind wir nicht nur dafür verantwortlich, daß wir einem bestehenden Gesetz gehorchen oder nicht, sondern schon dafür, daß dieses Gesetz für uns gilt; denn es gilt für uns nur, weil wir diese bestimmten sind, deren Sein sich durch jede geschehene Tat irgendwie modifiziert und damit das ihm stetig entfließende Sollensideal selbst in jedem Augenblick modifiziert. Diese Entwicklung des Sollens verhält sich wie die der theoretischen Werte. Daß uns irgend etwas als Wahrheit gilt, hängt von dem ganzen Komplex der in diesem Augenblick von uns anerkannten Prinzipien, Methoden und Erfahrungsinhalte ab, deren Zusammenhang mit der neuen Erkenntnis diese legitimiert. Ist dies aber geschehen, so verändert das hinzugekommene Element jenen Bestand in irgendeiner Weise, die selten rein quantitativ bleiben wird; es wird vielmehr leicht irgendwelche Bestimmungen neben denjenigen, die zu seiner Akzeptierung durch jene Kriterien führten, enthalten, und auch diese werden, da es eben als ganzes akzeptiert ist, als Wahrheit gelten und damit die Totalität der Wahrheiten irgendwie weiterentwickeln oder modifizieren. Es findet also der nächste, seine Legitimation nachsuchende Satz ein abgeändertes Kriterienfeld vor. Das heißt also, in prinzipieller Formulierung: jede anerkannte Wahrheit verändert die Bedingungen, auf die hin sie selbst als Wahrheit anerkannt wurde. Dies gilt nun ebenso für die Sollensentwicklung unseres Lebens. Indem irgend etwas als sittliche Forderung in der Strömung unseres Lebens, gestaltet nach deren bisherigem Lauf, Maßstäben, Inhalten sich erhebt, ist dieser Lauf weiterhin nicht mehr derselbe, sondern bietet nun dem nächsten Moment dieses ethischen Lebens andere Entstehungs- und Geltungsbedingungen, als diejenigen waren, unter denen das soeben modifizierende Moment zur Entstehung und Geltung gelangte. Natürlich macht dies Schwierigkeiten der ethischen Entscheidung sichtbar, denen gegenüber die Herrschaft eines allgemein gültigen, ein für allemal fest normierenden Gesetzes diese Entscheidung so leicht macht, wie es die Orientierung des Lebens unter einem patriarchalischen Despotismus gegenüber der unter der Autonomie des freien Menschen ist. Indem die fließende Gestaltung des Lebens als Sollen auftritt, indem das Absolute der Forderung in diesem Sinne ein absolut historisches wird, steigt die normierende Strenge tief unter die Schicht herunter, in der die Ethik

bisher die Verantwortung des Menschen allein suchte: ob er nämlich dem bestehenden Sollen gemäß wirklich handle. Aber nun reicht dies nicht aus, weil schon das Sollen unser eigenes Leben (unter der Kategorie der Idealität) ist und, wie es entsprechend unter der Kategorie der Realität der Fall ist, an jedem aktuellen Sollen jedes Moment des bisher gelebten Lebens mitgeformt, mitbedingt hat. Schon in dem Gesolltwerden jedes einzelnen Tuns liegt die Verantwortung für unsere ganze Geschichte.

Damit schließt sich nun das Bild der Lebenskontinuität in ihren beiden, hier als koordiniert behaupteten Formen. Wenn, wie ich meinte, das Leben die Gestalt hat, jeweils als ganzes sein jeweiliger Moment zu sein und die unvergleichliche Art seiner Einheit eben darin besteht, daß die völlige inhaltliche Entgegengesetztheit dieser Momente sie nicht hindert, ein persönliches Leben in seiner Ganzheit darzustellen, daß jedes Verhalten »das Leben« ist — so ist das bedingende Enthaltensein der ganzen Vergangenheit in dem aktuellen Sollen nur ein anderer Ausdruck dafür. Und wiederum nur ein anderer, nach einer anderen Dimension sich streckender ist es, wenn wir an jedem einzelnen Gesollten, das uns als ein formulierbares Gesetz gegenübersteht, fühlen: so sollen wir uns in diesem einzelnen Falle verhalten, weil wir uns als ganze Menschen in einer bestimmten (wenn auch nicht ebenso formulierbaren) Weise verhalten sollen. Auch im Sollen bestimmt das Ganze den Teil, lebt das Ganze im Teil. Wahrscheinlich ist dieses jeweilige individual-allgemeine Gesetz nicht begrifflich zu fixieren, sondern dies erreichen nur jene singuläreren Vorschriften, die sich bei seinem Zusammenschlage mit einzelnen Gegebenheiten und Situationen erheben. Aber darum ist dies Gesetz der individuellen ethischen Totalhaltung nicht weniger gültig und wirksam, wie sein Gegenstück im Gebiet der Wirklichkeit: jener unbeschreibliche Stil und Rythmus einer Persönlichkeit, ihre Grundgeste, die jede ihrer, durch die Gegebenheitsfaktoren hervorgerufenen Aeüßerungen zu etwas unverwechselbar i h r Zugehörigem macht. Obgleich wir dies nie rein, sondern immer nur an einem material-einzelnen Verhalten als dessen Formungskraft ergreifen können, wissen wir doch, daß hiermit die tiefste Seinsbestimmtheit des Individuums sich darlebt. Daß nun, entsprechend, das Sollensganze der individuellen Persönlichkeit ohne Vorbehalt ihre jeweilige Sollung bestimmt, ist nur die ethische Ausformung davon, daß das Leben in jedem Augenblick seine Totalität ist. Auf diese Weise wird aller Mannigfaltigkeit der ethischen Situationen und Evolutionen Rechnung getragen und ebenso doch der Einheit, Stetigkeit, Konsequenz des

sittlichen Anspruches, die die Ethik der allgemeinen Gesetze nur in der mechanischen, zeitlich durchhaltenden Beständigkeit irgendwelcher Inhalte des sittlichen Wertgebietes (und sogar die bloße Form des allgemeinen Gesetzes ist in diesem Sinne noch ein Inhalt und muß sich in solchen umsetzen) zu erreichen meinte.

Auf der Basis also, daß das »individuelle Gesetz« (gleichviel übrigens, ob man das hier Gemeinte mit diesem oder einem anderen Schlagwort bezeichne) die Richtung des Sollens überhaupt umkehrt, es statt von den Lebensinhalten vielmehr von dem Lebensprozeß herkommen läßt, verbreitert es die normative Forderung gleichsam nach zwei Dimensionen über den Bezirk hinaus, den ihr Kant und eigentlich die ganze Moralphilosophie zugewiesen hatte. All das Variierende, seinem Sinn nach Einmalige, in der Lebenskontinuität ohne angebbare Grenzen Gleitende, das sich jeder Unterordnung unter ein vorbestehendes Gesetz ebenso wie der begrifflichen Sublimierung zu einem allgemeinen Gesetz entzieht — alles das findet nun ein Sollen über sich, da dieses selbst ein Leben ist und dessen kontinuierliche Form bewahrt. Und eben darum, weil die Forderung nicht als ein starres Ein-für-allemal dem Leben gegenübersteht, ist alles, was wir je taten und was wir je sollten, die Bedingung, unter der unser ethisch-ideales Leben sich zu der Wellenhöhe des jeweilig Gesollten hebt. Wie jeder Pulsschlag eines lebendigen Wesens durch alle seine vergangenen Pulsschläge bedingt ist, so kann auch in diesem Prozeß nichts verloren gehen, der nicht nur die Tat, sondern auch das Sollen jedes Augenblicks zum Erben und Verantwortungsträger alles dessen macht, was wir je waren, taten und sollten. Damit vollendet sich erst die Differenzierung, gleichsam das In-Freiheit-Setzen der Elemente, von deren Verschmelzung in der Ethik Kants diese Seiten ausgingen: daß nur das Wirkliche, aber nicht das Ideal-Normative individuell sein kann und nur das Allgemeine, aber nicht das Individuelle gesetzhaft — das sind die Verbindungen, deren Lösung sich auf diesem langen Wege vollzogen hat, damit die Verbindung von Individualität und Gesetzlichkeit sich vollziehen könne.

Deutsche Jahrhundertfeier und Kaiserfeier.

Freiburger Universitätsfestrede 14. Juni 1913.

Von

Friedrich Meinecke (Freiburg i. B.).

Hochansehnliche Festversammlung!

Werte Kollegen!

Liebe Kommilitonen!

Unsere Hochschule hat Sie gerufen zu einer Feierstunde, wo wir das tägliche Arbeitsgerät aus der Hand legen und den Sinn erheben möchten zu höheren Dingen. Wir dienen der Wissenschaft und erforschen die dem menschlichen Geiste zugängliche Wahrheit mit Hingebung aller unserer Kräfte. Aber Wissenschaft und Wahrheit, so unbedingt und streng sie jede Mitherrschaft anderer Gewalten in ihrem Gebiete abweisen, dürfen sich doch niemals loslösen von dem gemeinsamen Grunde, der sie alle trägt. Unsere Ziele liegen über Vaterland und Staat hinaus, aber unsere Wurzeln sind in sie eingesenkt, und es ist mehr als Dankbarkeit, es ist freudiger Lebensdrang, der uns auf die Festplätze der Nation führt. Dort stehen wir vielleicht nun beschaulicher und stiller als die Menge der Volksgenossen, denn wir können von unserer Art nicht lassen, nachzusinnen mitten im Handeln und an jeglichem Wünschen und Wollen zugleich eine wunschlose Betrachtung zu üben. Schwächt sich deswegen etwa die Kraft unserer Empfindungen und Entschlüsse? Wir entfachen in Wahrheit eine geheimere und tiefere Glut in uns, wenn wir unser zeitliches Streben durchwirkt sehen von den Goldfäden der ideellen Gewalten.

Eine besondere Fügung ist es, daß wir in diesem Jahre ein vergangenes und ein gegenwärtiges Erlebnis unserer Nation zugleich feiern dürfen. Wir feiern den erhabenen Schirmherrn unseres Reiches, der auf der Höhe seines Manneslebens und in gereifter Kraft jetzt auf ein Vierteljahrhundert seiner Regierung zurückschaut, und wir blicken von diesem Vierteljahrhundert zurück auf den Beginn des

Jahrhunderts, auf das Morgenrot von nationaler Freiheit und Einheit, das damals einen neuen Lebenstag unserer Geschichte einleitete. Eine so übermächtige Erinnerung will fast das Gegenwärtige, das wir feiern möchten, überschatten. Das darf und wird sie nicht, denn unseres Kaisers Schicksal ist unser Schicksal, und wir haben das Recht des Lebenden auch gegenüber der stolzesten Vergangenheit zu behaupten. Gerade das ist unsere Hoffnung, daß wir, Vergangenheit und Gegenwart geistig verknüpfend, freudiger und mutiger werden zum Schaffen wie zum Schauen.

Gehört es doch zum Wesen der Nation, wie es uns vorschwebt, daß sie nicht nur, wie der Vernunftstolz der französischen Revolution sich einmal einbildete, aus der Masse der zu einer Zeit miteinander lebenden und strebenden Menschen besteht. Sondern wie überall im Leben das empfängliche Auge die Wirklichkeit des Tages durchflutet sieht von Wirkungen der Jahrhunderte und Jahrtausende, so ist auch die sichtbare Nation nur ein Teil, ein Ausdruck, ein Repräsentant von etwas unendlich Großartigerem, von einer Gemeinschaft der Geister in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. National gesinnt sein im höchsten Sinne heißt: in ahnungsvollem Schauer und Ehrfurcht die Hände der Väter und Ahnen ergreifen, in den Reigen der Generationen eintreten, die bluts- und sinnesverwandt gemeinsam emporstreben zu den höchsten Werten menschlichen Lebens. Jedem Volke ist sein eigener Weg zu diesen Heiligtümern gewiesen. Indem wir mit vollem Bewußtsein, und doch zugleich von so vielen unbewußten Mächten der Vergangenheit angetrieben, unseren Weg zu den Höhen der Menschheit gehen, überheben wir uns nicht zu dem Glauben, daß die Wege anderer Völker Irrwege seien. Und selbst wo die Sorge um die eigene Existenz uns dazu nötigt, mit ihnen zu kämpfen, ehren wir innerlich in ihnen den Geist der Menschheit, der sein ganzes Licht nur entfalten kann, indem er die ganze Fülle seiner mannigfaltigen Farben entwickelt. Und wiederum diese Farben, diese unersetzlichen Eigenwerte der nationalen Kulturen, wie können sie anders gewonnen werden als durch Entfaltung aller Willens- und Geisteskräfte einer Nation, durch entschlossene Wahrung aller ihrer Errungenschaften, — wenn es sein muß, in heißestem blutigem Kampfe.

Das ist das Bild des »großen, energischen, unendlich bewegten und lebendigen Ganzen« der Nation, das vor einem Jahrhundert dem Deutschen hellglänzend aufging. Wohl waren sie eine Nation im volleren Sinne schon seit einem Jahrtausend, und Großes, Unvergängliches war von ihr geschaffen worden. Aber es fehlte das tiefe, beglückende Bewußtsein ihres ganzen Reichtums, ihrer inneren Einheit bei aller äußeren Zerspaltung, ihrer besonderen großen Mission für die Mensch-

heit. Wie hätte die politische Einheit der Nation gegründet werden können, wenn nicht diese geistige Einheit zuvor geschaffen und erlebt worden wäre. Aber wie hätte andererseits die geistige Einheit aus dem kleinen Kreise der Dichter und Denker, die sie zuerst repräsentierten, so rasch herauswachsen und zur erwärmenden Flamme für die ganze Nation werden können, wenn nicht gewaltige politische Leistungen und Pflichten, wenn nicht die allererste und dringendste Pflicht der Selbsterhaltung, der Abschüttelung fremden Joches diesen hohen geistigen Idealen die unentbehrliche körperhafte Substanz gegeben hätten! Das gehört doch zu den größten Fügungen der deutschen Geschichte, daß die Tage tiefster nationalpolitischer Demütigung zusammenfielen mit den Tagen höchsten geistigen Aufschwungs und daß dann diese geistigen Kräfte dem am Boden liegenden Körper des Staates zu Hilfe kamen und ihn wieder aufzurichten vermochten. Das Pathos der großen Tragödie, das oft nur die verborgenen Adern des geschichtlichen Lebens erfüllt, hier trat es, erschütternd und erhebend zugleich, vor aller Augen. Schuld und Sühne einer edlen Nation folgten in einem Gewittersturme aufeinander. In ihm aber wurde geboren, was heute in uns fortlebt, jene erhabene Vorstellung vom Wesen und Werte einer Nation, die uns Deutschen den Anspruch gibt, eines der Welt- und Menschheitsvölker der Zukunft zu werden. Das Wort »Vorstellung« ist noch viel zu kalt und abstrakt, denn die ganze Fülle des sittlichen, politischen und geistigen Lebens der Nation gehört in sie hinein. Daß es endlich einmal vereinigt wurde zu einem Strome, das ist das Große, was vor 100 Jahren uns zuteil wurde.

Doch wir dürfen uns nicht mit dem ersten, überwältigenden, aber inhaltlich noch zu unbestimmten Eindrucke begnügen. Wir müssen genauer auf Schuld und Sühne der einzelnen Glieder der Nation achten und wir müssen weiter, um das Schicksalshafte des ganzen Hergangs zu ahnen, auch jene dem harten Kausalmechanismus entspringenden Gewalten ins Auge fassen, die damals wie immer, Glück oder Unglück blind austeilend, das Leben der geistigen Werte begleiteten.

Staat, Geist und Volk waren die *dissecta membra* der Nation, die in ihrer Vereinzelung getroffen wurden, als der Keil der napoleonischen Macht zerschmetternd in das deutsche Reichsgefüge eindrang. Die Rheinbundstaaten waren in dem damaligen Zusammenbruche begünstigt durch ihre Kleinheit. Sie waren dem Eroberer nicht gefährlich, konnten ihm vielmehr nützlich werden und durften ihr politisches Dasein durch Anpassung an die Zwangslage erhalten. Wir können heute nicht mehr in die Scheltworte der Patrioten von 1813 über sie einstimmen, denn sie taten, was kleine, zur Selbstbehauptung unfähige Staatswesen tun mußten, und an verborgenen Unterströmungen deutscher Gesinnung

fehlte es in ihnen nicht. Wir in Baden dürfen des trefflichen Staatsmanns Friedrich Brauer gedenken, der, als er den Code Napoleon für sein Land zu bearbeiten hatte, es in bewußt deutschem Geiste tat, und dürfen auch an die ehrenvolle Teilnahme badischer Truppen am Frühjahrsfeldzug 1814 erinnern. Die Entscheidung über die Zukunft des deutschen Staatslebens aber lag bei Preußen, dem einzigen seinem Kerne nach rein deutschen Machtstaate im Reiche. Nicht freilich, um einen deutschen Staat zu schaffen, sondern, um einen Machtstaat zu schaffen, hatten Friedrich Wilhelm I. und Friedrich der Große gelebt. Auch sie folgten dabei dem ehernen Zwangsgebote politischen Lebens, und nicht sie luden die Schuld auf sich, die der preußische Staat in der Katastrophe von 1806 zu büßen hatte. Ihre Nachfolger vielmehr taten es dadurch, daß sie an den Formen des friderizianischen Machtstaates hängen blieben und den ihn beseelenden Willen zur Macht nicht mehr empfanden und verstanden. Darum verstand man auch nicht die Lehren, welche die französische Revolution gab. Friedrich Wilhelm III. zog aus ihr nur die ehrenwerte, aber beschränkte Nutzanwendung, daß die Fürsten nicht aussaugende Schmarotzer sein dürften, sondern dem Wohle des Landes dienen mußten, — er sah das Wohl des Landes im Frieden, wo doch rings um ihn alles auf Krieg und Machtentfaltung stand. Machtentfaltung aber bedeutete seit 1792, wenn man sie recht verstand, Entfaltung der Nationalkraft, Hinwegräumung der inneren Schranken, die sie hemmten, bürgerliche Reformen und nationale Wehrpflicht. Es fehlte in Preußen vor 1806 nicht an Erwägungen und Ansätzen dazu, wohl aber an klarem Verständnisse und herzhaftem Entschlusse. So wurde Preußen, mit ungenügenden und veralteten Waffen kämpfend, schließlich isoliert und überrannt.

Mancherlei kann man sagen, um die Versäumnisschuld des alten Preußens verständlich zu machen. Aber die gelenkige Dialektik des historischen Allverstehens darf nicht den natürlichen historischen Instinkt ertönen, der bei allen politischen Schicksalswendungen voran nach Kraft und Schwäche der leitenden Staatsmänner fragt. Wohl jedoch gilt es, diese Frage zu vertiefen und nach den geistigen Mächten zu forschen, die sich in ihrem Tun oder Lassen auswirkten. Die dem alten Preußen zum Verhängnis werdende Neutralitätsstimmung ist auch genährt worden aus gewissen Strömungen des damaligen Zeitgeistes; sie wurde lange gebilligt von breiten Schichten der gebildeten Kreise. Der unpolitische Charakter der deutschen Geistesbildung stimmte die schwachen Gemüter friedselig-genußstüchtig oder zu zersetzender Kritik. Die Großen aber des deutschen Geisteslebens vergaßen über ihren menschheitlichen Idealen nur zu leicht

das individuelle Schicksal des Staates, in dem sie lebten. Das ist die Mitschuld der deutschen Geisteskultur an der Katastrophe von 1806. Und doch darf man sagen, daß sie früher begonnen hat, ihre Schuld zu sühnen, als der preußische Staat. In den letzten ruhigen Zeiten, die ihr vor dem Zusammenbruche gegönnt waren, bildete sie Lebens- und Menschheitsideale aus, zwar jenseits des Staates, aber mit der Fähigkeit, den Staat dereinst zu erfüllen, wie große stille Seen auf der Höhe des Gebirges, die zugleich den Himmel spiegeln und die Kraft des Kataraktes vorbereiten. Indem sie das Ewige und Höchste selbstvergessen-selig anschauten, ließen sie das anschauende Gemüt mächtig und tatenfreudig in sich anschwellen. In rascher Folge nacheinander erwachsen in Deutschland der idealische Mensch und der romantische Mensch, die beiden großen Menschheitsformen, aus denen die besondere Kraft und Schönheit der Erhebungszeit hervorgegangen ist.

Der idealische Mensch war der Mensch Kants, Schillers und Fichtes. Er nahm das alte Thema des Christentums auf, den Kampf des Geistes gegen das Fleisch und die Erlösung von der Angst des Irdischen, aber für Kampf und Erlösung wählte er neue Mittel. Eigenwert und Bedeutung der Sinnenwelt wurden erschüttert durch die vernichtende Kritik, die Kant an ihrem täuschenden Scheine übte. Schon damit sank ein Stück von Erdschwere, die den Menschen belastet. Eine neue Welt stieg dafür auf aus den Tiefen des Geistes, die Welt der sittlichen Freiheit und Selbstbestimmung, ein Geschenk der im Menschen wohnenden Gottheit, und doch nur ein durch eiserne Arbeit und Anspannung zu verwirklichendes Geschenk, und kaum verwirklicht, auch schon immer wieder bedroht durch neue andrängende Erdschwere. Schiller führte, um den Sieg über sie zu erleichtern, die Schönheit auf den Kampfplatz des Lebens und wies ihr die Aufgabe zu, Sinnenwelt und Geist zu versöhnen. Wie sehr würde man seine Lehre verkennen, wenn man sie als eine Aufforderung zu ästhetischem Genußleben und feiger Flucht vor der Wirklichkeit auffaßte! Vielmehr Kampf mit der Wirklichkeit und tapferes Aufsichnehmen aller ihrer Dissonanzen und Schmerzen forderte er, und die sittliche und ästhetische Vollendung des Individuums konnte er sich nur im engsten Zusammenwirken von Mensch zu Mensch und in der Hingabe an die Pflichten der Gemeinschaft denken. Wohl eröffnete sich nun dem ermattenden Lebenskämpfer der tröstende Blick in das Reich der Freiheit und Schönheit. Aber man konnte es nur schauen, indem man es schuf. Erkenntnis und Wille traten in die engste Verbindung, die vielleicht je hergestellt ward, und wurden zurückgeführt auf die innerste Quelle des Lebens.

Nur eines fehlte dem idealischen Menschen noch: der Anblick der großen realen Aufgabe, an die er seine Kraft zu setzen hatte. Lange irrte Fichte umher mit seinem Drange, das schöpferische Ich in die Welt zu übertragen. Schon gewann er sich in den ersten Jahren des Jahrhunderts ein blasses Ideal von Vernunft- und Kulturstaat, das er dem preußischen Staate vor Augen hielt. Mit wahren Lebensblute füllte es sich erst, als der wirkliche preußische Staat zerschlagen und ein neuer zu schaffen war. Nun aber wurde er inne, daß auch noch mehr als schöpferisches Ich dazu nötig war. Die Bedeutung der Nation stieg ihm auf und der Zusammenhang von Staat und Volkstum und wiederum der von Nation und Menschheit. So wurden seine Reden an die deutsche Nation zur »verzehrenden Flamme der höheren Vaterlandsliebe, die die Nation als Hülle des Ewigen umfaßt«. Der idealische Mensch blieb idealischer Mensch und wurde deutscher Mensch, gerüstet zum Kampfe für die Freiheit.

Rascher durchmaß der romantische Mensch den Weg zum Volkstum. Auch er fühlte, wie der idealische Mensch, die Gottheit in sich, aber nicht sowohl wie dieser, als eine erst zu verwirklichende, sondern als eine bereits verwirklichte und im ganzen Universum ausgegossene Macht. Sehnsucht und Hingabe an sie wurde sein Grundgefühl. Das Göttliche mitten im äußeren Leben zu suchen, dem Selbstverständlichen einen hohen Sinn zu geben, die natürlichen organischen Grundkräfte des Lebens zu weihen und zu verklären, wurde das schöne Charisma des Romantikers. Ueber Vaterland und Volkstum und allem bunten Leben, das aus ihm erblühte, ging nun eine Morgensonne auf. Der Ernst aber und die Bedrängnis der Zeit härteten die zerfließenden Stimmungen. Mit unzerstörbarem poetischen Frohsinn im Herzen rüstete sich der Romantiker dazu, Leib und Leben einzusetzen für Volk und Vaterland.

Zur ersten großen Entfaltung kamen die neuen geistigen Kräfte in der Reform des preußischen Staates. Der Freiherr von Stein hat, obwohl ein Verächter aller Philosopheme, doch mit wunderbarem Instinkte den Lebensgehalt des Idealismus und der Romantik verwirklicht. Durch Bauernbefreiung und Städteordnung appellierte er an Selbsttätigkeit und Pflicht und versuchte, den Staat auf die genossenschaftliche Arbeit freier Menschen zu gründen. Die Städteordnung ließ er umspielen von Erinnerungen an altdeutsche Stadtfreiheit und Bürgerskraft. Noch unmittelbarer wirkten die Impulse der Kantschen Sittenlehre auf die Erneuerung des preußischen Heeres ein, die Scharnhorst, Gneisenau und Boyen als Wegbahner der allgemeinen Wehrpflicht durchführten. Indem man hier wie anderwärts von der französischen Revolution übernahm, was tauglich war zur Entfesselung

größerer Staats- und Kriegsenergie, hielt man es reiner von störenden Zutaten despotischer Einförmigkeit und egoistischer Instinkte. Der deutsche Geist trat, wie es Fichte verlangte, an das Ruder und begriff sich selbst mit Bewußtsein als deutscher Volksgeist von uralter Vergangenheit und jugendlicher Triebkraft. Groß, unbeschreiblich groß ist diese Zeit, schrieb Clausewitz 1808. Mit dem Gemüte will die Zeit aufgefaßt sein. Nur in einem Gemüte voll Tatkraft kann sich die tatenreiche Zukunft verkündigen; in steter Berührung muß es sein mit Vergangenheit und Gegenwart.

Von wenigen Menschen freilich, setzte er hinzu, wird diese Zeit begriffen. Solche Klagen tönen uns von den Führern der Reform nicht vereinzelt entgegen. Der Geist des Zeitalters, schalt Stein 1810, ist verderbt. Gleichgültigkeit gegen das Wohl des Ganzen, Frechheit, grober Egoismus hat alle Stände, besonders die Beamten und den Adel, ergriffen, — eben die Stände, auf deren Mitarbeit die Reformer doch in erster Linie angewiesen waren. Man kann diese Klagen nicht damit abtun, daß sie lediglich den subjektiven Unwillen dieser Feuerköpfe über vorübergehende Hemmungen spiegeln. Diese Hemmungen waren vielmehr von ernsterer Art. Sie gingen hervor ebenso aus der Natur der Ideale, die jetzt die Wirklichkeit zu erobern suchten, wie aus der Natur der Wirklichkeit. Jene Ideale konnten den unpolitischen Ursprung, den sie hatten, nun einmal nicht ganz verleugnen. Der Mensch der sittlichen Selbstbestimmung, den sie forderten, war und ist nur die seltene und höchste Blüte des Kulturlebens; der Staat aber muß in seinem empirischen Dasein oft gröberen Geboten folgen, und die Gesetze des Staates müssen mit dem Durchschnittsmenschen rechnen. Das haben die Reformer nicht immer getan, und man darf sich deswegen über die unmittelbare Wirkung ihrer Maßregeln nicht falschen Vorstellungen hingeben. Die Bauernbefreiung, so heilsam sie war, hat doch auch schädliche agrarische Interessenkämpfe entzündet. Die Städteordnung wurde einem gedrückten, unbeholfenen und müden Kleinbürgertum gegeben. Sicherlich hat sie den besseren Elementen einen vaterländischen Schwung gegeben, aber die ganze Masse nicht zu durchsäuern vermocht. Die Heeresreformer mußte es peinlich berühren, daß die schärfere Heranziehung zum Dienste vielfach die Desertion steigerte. Aus der volkreichsten Provinz des Staates, aus Schlesien, mußte ihr Oberpräsident 1810 berichten, daß es an Gemeingeist, der die Regierung näher mit den Regierten verbinde, fast gänzlich fehle. Wohl hören wir aus dem Munde der Reformer, wenn sie an dem Idealismus der oberen Stände verzweifelten, Worte freundlicher Anerkennung für die Treue und Opferwilligkeit der unteren Stände; aber man kann die Frage aufwerfen, ob sie damit nicht

in einer Art von Rousseaustimung die Folgsamkeit gehorsamer Untertanen zuweilen etwas idealisierten.

Ernste Probleme beschwor auch die Kampfespolitik der Reformen gegen den auswärtigen Feind herauf. Sie wollten 1808, 1809 und 1811 schon losbrechen mit sehr viel ungünstigeren Siegesaussichten, als sie 1813 sich eröffneten. Sie rechtfertigten es mit dem heroischen Motive, daß es besser sei, mit Ehren als mit Schanden unterzugehen, da Napoleons unberechenbare Politik über Nacht vielleicht den König von Preußen vom Throne stoßen konnte. Diese Gefahr bestand, — aber um sie zu vermeiden, trieben die Reformer in die andere Gefahr hinein, das kostbare Gefäß des preußischen Staates vorzeitig der Zertrümmerung auszusetzen. Die Politik des Königs, aus nüchterner Denkweise fließend, hat es doch erreicht, daß die Existenz des Staates notdürftig gefristet wurde bis zur Stunde, wo das Schicksal selbst einlud, die Waffen zu erheben. Macht und Bedeutung des äußeren Schicksals, der groben Zufälle des Kausalmechanismus, wir müssen auch ihnen den Schleier abnehmen und ihre harten Züge fest betrachten. Preußens Existenz hing zur Zeit des Tilsiter Friedens lediglich von den Entschlüssen des Zaren Alexander ab. Hätte es seinen politischen Zwecken damals entsprochen, Preußen dem Kaiser Napoleon zu opfern, was wäre dann aus Preußen und Deutschland geworden? Die ganze Erhebung von 1813 setzt doch die Existenz eines, wenn auch verstümmelten Staates voraus, der sie trug. Würde das preußische Volk, seines Staates beraubt, die spontane Kraft zum Aufstande in großem Stile gehabt haben? Wer den polizierten Charakter der deutschen Bevölkerungen kennt, wird dem Urteile eines unserer ersten Kenner jener Zeit zustimmen, daß es nach dem Untergange der großen Armee auf den Eisfeldern Rußlands wahrscheinlich dann nur zu isolierten Volkserhebungen von sehr zweifelhaftem Erfolge gekommen sein würde. Und die Erhebung des preußischen Staates und Volkes, wie sie dann 1813 wirklich erfolgte, war von Anfang bis zu Ende gebunden an Gunst und Ungunst der europäischen Lage. Nur ein überreiztes Nationalgefühl könnte es vergessen, daß wir ohne Russen und Oesterreicher vermutlich zu Boden geschlagen worden wären.

Alle geistigen Werte des Lebens führen ein zartes und gefährdetes Dasein. Um so heißer schließen wir uns an das geliebte Leben an, wenn wir wissen, daß es am Abgrunde schwebt. Die höchste Glut und Kraft der Erhebungszeit ist doch erst durch diesen Druck des blinden Schicksals auf den Geist entwickelt worden. Wer 1813 verstehen will, muß die furchtbaren Spannungen nachempfinden, die vorhergingen. Aus ihnen rang sich das menschlich Größte hervor, was diese Jahre hervorbrachten: der Entschluß, den Kampf mit dem

Schicksal zu wagen, unabhängig davon, ob es gelingen würde, es zu zwingen, lediglich um die eigene Seele zu retten, um das heilige Feuer in sich zu hüten. Die äußerste Kraftentfaltung der Handelnden wurde verbunden mit der stolzesten Zurückziehung des Geistes in sich selbst. Es wurde gezeigt und vorgelebt, wie der *m o d e r n e* Mensch Weltbezwungung und Weltflucht in sich vereinigen kann. Das Ewige im Menschen, umdroht von allen zeitlichen Gewalten, unternahm es, das Zeitliche nach sich zu bilden, und blieb doch unabhängig vom Zeitlichen. Hören wir den Ausdruck dieser Gesinnung aus dem Munde der großen Führer. Fichte erklärte: »Man kann auch bei der sicheren Ueberzeugung, daß alles unser Wirken auf dieser Erde nicht die mindeste Spur hinter sich lassen und nicht die mindeste Frucht bringen werde, ja daß das Göttliche sogar verkehrt und zu einem Werkzeuge des Bösen und noch tieferer sittlicher Verderbnis werde gebraucht werden, dennoch fortfahren in diesem Wirken, lediglich, um das in uns ausgebrochene göttliche Leben aufrecht zu erhalten.« Ernst Moritz Arndt rief 1810: »Nur die volle brennende Seele, das ganze menschliche Gefühl, ohne an eigene Zwecke und an verborgene Plane der Vorsehung zu denken, wird in der Wirklichkeit das Große und Herrliche schaffen und vollbringen und der Zeit den Namen geben.« Clausewitz schrieb 1812: »Es kommt gar nicht darauf an, ob wir viel oder wenig Mittel zur Rettung haben; der Entschluß soll aus der *N o t w e n d i g k e i t* der Rettung hervorgehen, nicht aus der Leichtigkeit derselben. Es gibt keine Hülfe außer uns selbst.« Und schließlich Wilhelm v. Humboldts unscheinbare Worte: »Ueberhaupt habe ich nie so ängstlich an den Erfolg gedacht und tue es noch nicht. Man unternehme das Rechte und setze alle Kraft daran, die man hat, und der Gewinn ist immer unermesslich, wie auch das Schicksal den Erfolg krönen mag oder nicht.«

Humboldt schrieb diese Worte nach der Leipziger Völkerschlacht am 19. Oktober 1813. Wenn die preußischen Sieger sich sagen mußten, daß sie nicht ohne Russen und Oesterreicher hätten siegen können, so durften sie sich doch weiter sagen, daß jene ohne sie erst recht nicht hätten siegen können. Steins Pathos war es gewesen, das den Zaren zu dem welthistorischen Entschlusse emporriß, den Krieg nach Deutschland hineinzutragen. Scharnhorsts Werk war die Bewaffnung des preußischen Volkes in Linie, Landwehr und Freiwilligen. Die ersten Leistungen der jungen preußischen Truppen bei Lützen und Bautzen schufen das moralisch entscheidende Vertrauen, das den Verbündeten den Mut gab, durchzuhalten. Die strategische Kühnheit und Kraft Gneisenaus, gestützt von der Schlachtenfreudigkeit Blüchers, überwand alle Hemmnisse eines Koalitionskrie-

ges und rang den größten Feldherrn des Jahrhunderts nieder. Alle diese Energien wuchsen empor aus einer erneuerten deutschen Kultur und aus einem durch diese Kultur erneuerten Machtwillen des preussischen Staates. Sie strahlten aus in den Feuerliedern Arndts und Körners, in der Poesie des Lützower Feldlagers und in dem Todesmut der jungen Freiwilligen, die ihren Schiller und ihr Nibelungenlied im Tornister führten. Aber das Jahr 1813 bedeutet nun nicht mehr allein den Bund von Staat und Kultur und den Sieg der schöpferischen Individuen, sondern Erhebung, Kampf und Sieg einer ganzen Nation.

Es war deutsches Volksheldentum, was sie zeigte, nicht jene wilde und prasselnde Romantik des spanischen Aufstandes, die die Urheber des Landsturmedikts von ihr erwarteten. Der Deutsche ist schlichter und ruhiger auch im Heroismus. Mit rührender Selbstverständlichkeit brachten die Frauen ihre Opfer dar und exerzierten in den Wochen des Waffenstillstands die barfüßigen Wehrmänner auf den Wiesen. Wortkarg und entschlossen mit stiller Wut schlugen die kurmärkischen Bauern bei Hagelberg darein; von stummer Größe war der Anblick des Schlachtfeldes von Wartenburg, bedeckt mit den Leichen der armen schlesischen Weber. Aber auch das fröhliche Gemüt der Deutschen brach durch den Ernst hindurch und half tapfer mit. Der derbe Volkswitz lief durch die Reihen, und mit Rosmarinstengeln geschmückt wie zu einem Feste zogen die Soldaten Bülow auf das Schlachtfeld von Leipzig.

Die Nation zeigte sich größer und heldenhafter, als die Oberfläche ihres Tageslebens in den Jahren vorher hatte erraten lassen. Nie darf man, um das zu verstehen, die Erziehungsarbeit des absolutistischen Staates vergessen, die festen, militärischen Formen, die er geschaffen, die Offiziere des alten Heeres, die jetzt die Scharte von 1806 auswetzten und der Landwehr ihren Halt gaben. Nie ferner die elementaren Empfindungen der Rache und des Hasses gegen einen übermütigen Bedrucker, die den Mann des Volkes erfüllten. Und vor allem auch nie die einfach-edlen Mächte des volkstümlichen Idealismus: Frömmigkeit, Gottvertrauen und Königstreue. Aber ohne die selbst zum harten Zwange oft sich steigernden Impulse der großen Führer, ohne den belebenden Staatswillen, den sie vertraten, hätte die Nation ihre schlummernden Kräfte nicht so mächtig entfalten können. Das moderne Nationalleben, wie es hier zum ersten Male in Deutschland sich entfaltete, ist keine einfache und ganz einheitliche Größe. Sehr verschieden sind in ihm die Stufen sittlicher und geistiger Reife, und seine leitenden Ideale werden voll verstanden und getragen nur von einem kleinen Kreise. Und doch hat

Wilhelm v. Humboldt am Schlusse des Jahres 1813 bescheiden gesagt: »Es gibt nur zwei gute und wohltätige Potenzen in der Welt: Gott und das Volk . . wir selbst taugen nur insofern, als wir uns dem Volke nahestellen.« Geheimnisvoll und reich ist der unbewußte Austausch zwischen Individuum und Volk, wie die Säfte auf- und niedersteigen im vielgegliederten Organismus; und selbst der vornehmste Geist bedarf der stärkenden Berührung mit dem schlichteren Ethos seiner Volksgenossen. Und aus deren tieferen Schichten rang sich doch jetzt etwas Neues an das Licht. Zum ersten Male wieder seit den Tagen der Reformation ging durch sie der Strom eines stärkeren Willenslebens, das jetzt nicht nur bewußt aus den Fesseln der Fremdherrschaft, sondern instinktiv auch aus den Fesseln des Polizei- und Feudalstaates hinausstrebt.

Unsere Nation ist von der Art, daß sie tief durchpflügt werden muß, um reichere Frucht zu tragen. Sie hat in früheren Jahrhunderten singuläre historische Schicksale erfahren, die einen Teil ihrer Ackerkrume weggespült haben. Die Erhebung von 1813 gab die Gewißheit, daß noch unerschöpfte Kräfte darunter lagen. Das darauf folgende Jahrhundert hat es bestätigt. Das unmittelbare Ziel, um das 1813 gekämpft wurde, ist behauptet worden. Dies Jahrhundert ist das erste Jahrhundert der neueren Geschichte, in dem keine fremden Heere Deutschlands Fluren durchzogen haben. Die große Forderung Steins, die politische Unabhängigkeit und die Kulturentwicklung Deutschlands zu sichern durch Aufrichtung eines mächtigen und freien Nationalstaates, ist in festeren und haltbareren Formen verwirklicht worden, als Stein sie zu planen wagte. Der willensmächtige Held, der ihn uns schuf, bewies, daß Deutschland nach dem idealischen und romantischen Menschen auch noch neue große Menschheitsformen zu zeugen vermag. Das Regierungsjubiläum des dritten deutschen Kaisers sieht das deutsche Volk vereinigt um alle Errungenschaften seines letzten Jahrhunderts und seiner letzten Jahrzehnte. Das ist das Erste, was wir unserem Kaiser heute zurufen, daß wir in der nationalen Monarchie den Grund- und Eckstein unseres Staatslebens erblicken, an den wir nicht rühren lassen. Sie ist uns kein bloßer Vernunftwert, sondern ein unersetzlicher Gefühlswert. Dem Deutschen, so kühn er auch den Flug ins Land der Ideen wagt, geht doch immer erst dann das Herz ganz auf, wenn ihm die lebendige Persönlichkeit als Träger der Idee entgegentritt. Wir sind nicht zufrieden mit dem Bewußtsein, daß unsere Nation eine große geistige Gesamtpersönlichkeit ist, sondern wir verlangen einen Führer für sie, für den wir durchs Feuer gehen können. Kein Charakterzug der Deutschen hat sich seit den Tagen des Römers, der zuerst über

uns berichtete, so fest erhalten als dies Bedürfnis nach Mannentreue. Vor 100 Jahren war es der Ruf des Königs, den das preußische Volk ersehnte, und sein männlich-edles Wort an das Volk, das über Preußens Grenzen hinaus zündete. Die Erinnerung an das ihm Angetane und an das ergreifende Schicksal der Königin Luise brachte die Herzen in Wallung. Vor 25 Jahren, als wir den Sohn und den Enkel der Königin Luise zu Grabe geleiteten, taten wir es mit dem tiefen Schmerze eines persönlichen Verlustes. Ihr Ruhm und ihre Größe war unser Stolz. Wir wollten nicht scheiden, was die Arbeit der Nation und was sie persönlich für die Erfüllung der nationalen Sehnsucht geleistet hatten — es war ein untrennbarer historischer Akt. Mit dem gleichen Gemütsbedürfnis wandten wir uns unserem damals jugendlichen Herrscher zu und begleiteten den Aufstieg seiner hochstrebenden und feurigen Persönlichkeit mit gespanntestem Anteil. Unseres Kaisers Schicksal ist unser Schicksal, sagte ich. Unsere Empfindungen und Urteile konnten wohl oft auseinandergehen, denn als freie Menschen dienen wir der Monarchie. Aber wir lassen nicht von ihm und er nicht von uns. Wir dienen gemeinsam jenem großen Ideale von Nation, das über das Dasein und die Interessen der heute lebenden Volksgenossen so hoch hinausragt, und freudig dürfen wir es aussprechen, daß der Schwung dieses Ideals ihn bis in die Tiefen seiner Seele erfüllt. Es ist sein heißer und leidenschaftlicher Wunsch, Führer der Nation zu allem Großen und Guten zu sein, und wie sein elastischer Geist ehrgeizig und rasch auf allen Gebieten menschlichen Strebens Bürgerrecht zu gewinnen versucht, sein innerstes Bedürfnis dabei aber überall auf feste, sichere Vorbilder und Grenzen des Strebens gerichtet ist, so möchte er auch eine Nation um sich geschart sehen, die wohl innerhalb solcher Grenzen alle in ihr liegenden Energien rastlos spielen läßt, aber bestimmte Grundlehren der christlichen Religion gläubig anerkennt und in ihren Idealen von Kunst und Schönheit den klassischen Normen der Vergangenheit treu bleibt. Er verbindet die gespannte Aktualität, das scharfe Zweckbewußtsein des modernen Menschen mit einer glühenden Verehrung der nationalen Vergangenheit, und die großen Gestalten und Erinnerungen seiner Vorfahren, seines Staates und Volkes verklären sich ihm zu farbenglänzenden Symbolen bleibender Werte. Wer nur an den Einzelzügen seines Wesens haftet, ist geneigt, einen Widerspruch zu finden zwischen seinem modern gerichteten Willensdrange und seiner historischen Romantik. In Wahrheit sind ihm auch seine geschichtlichen Ideale und Symbole geistige Werkzeuge, um die Tatkraft seiner Zeitgenossen zu beschwingen und um die flutende Bewegung des modernen Lebens in heilsamen Schranken zu halten. Ob sie in jeder

Hinsicht die Kraft dazu haben, das zu beurteilen ist nicht die Aufgabe der heutigen Stunde. Wohl aber haben sie ihm selbst die Kraft gesteigert zu großen positiven Leistungen, die wir dankbar empfinden als Sicherungen unseres nationalen Daseins und als Bürgschaften unserer Zukunft.

Voran und vor allem hat er als Hohenzollernfürst und Kriegsherr das geschichtliche Fundament unserer Macht befestigt durch eine in steter Anpassung an die Weltlage fortschreitende Verstärkung unserer Heereskraft. Die große Erbschaft der Erhebungszeit, der Grundsatz der allgemeinen Wehrpflicht — eine jener Erbschaften, die man immer wieder erwerben muß, um sie zu besitzen —, sie ist der vollen äußeren Verwirklichung heute wieder ganz nahe. Wie anders ist es heute als im alten Preußen vor 1806! Einer der großen Reformer hat von ihm im Hinblick auf sein viel zu kleines Heer gesagt: Man schloß in der Nähe eines Vulkans. Wir aber dürfen uns sagen, daß unser Kriegsherr und die Führer unseres Heeres mit wachen und scharfen Augen um sich sehen und fest die Hand am Degen halten. Wir fühlen mit ihnen die gewaltige Verantwortung vor unsern Kindern und Enkeln, denn wer unsere kontinentale Machtstellung erschüttert, kann uns in die Zeiten Ludwigs XIV. zurückwerfen. Eine neue Epoche der Weltgeschichte ist heraufgezogen und wird die Nationen auf die Wagschale legen, ob sie taugen zur Mitbestimmung der Weltgeschichte und zur schöpferischen Mitarbeit an der Weltkultur, oder ob sie zu abhängigem und stagnierendem Binnendasein zu verurteilt sind. Volksvermehrung und wirtschaftliche Entwicklung Deutschlands drängen uns mit Naturgewalt hinaus in die Welt, aber wie schmerzlich kommt es uns da zum Bewußtsein, was wir versäumen mußten zur Zeit unserer nationalen Zerrissenheit. Unserem deutschen Heerwesen haben damals Not und Machtbedürfnis der Einzelstaaten die ersten festen Formen geschaffen, aber unsere See- geltung ging zugrunde. Sie wieder aufzurichten ist ein Lebensgedanke unseres Kaisers. Er hat fast von Anfang an unablässig geworben um die Nation und sie auf das hohe Meer gelockt — mit romantischer Phantasie, mit Seglerlust, mit nüchternen Berechnungen und glänzenden Ruhmesbildern. Er hat heute die Genugtuung, daß seine Ueberzeugung zur Nationalüberzeugung geworden ist. Aber eine der allerschwierigsten Aufgaben, die je der Politik eines großen Staates gestellt worden sind, hat nun dadurch Deutschland in den letzten 15 Jahren zu lösen gehabt. Unter den Augen eines mächtigen Nebenbuhlers galt es eine Kriegsflotte zu schaffen, die unsere überseeischen Interessen wirksam verteidigt, und das noch unfertige Werk durch eine besonnene und Achtung gebietende Politik zu

schützen vor jähen Weltkrisen. Noch haben wir die Gefahrenzone nicht ganz durchschritten, aber die Luft der Gefahr ist zugleich Lebensodem für starke und gesunde Nationen. Vor 100 Jahren hat sie Staat, Geist und Volk in Preußen zusammengeführt und die deutsche Nation innerlich erneuert. Wer wollte heute vergessen, daß neue Lebensmächte seitdem wieder neue Risse zwischen uns aufgetan haben! Wir tragen mit unserem Kaiser schwer an ihnen, wir vereinigen uns mit ihm in dem heißen Wunsche, daß es gelingen möge, die unvermeidlichen und aus der Natur der Dinge entspringenden Gegensätze der Klassen und Konfessionen in Formen auszukämpfen, die mit der nationalen Brüderlichkeit verträglich sind und unsere weltpolitische Kraft nicht gefährden. Was der Staat durch sozialpolitische Gesetzgebung zu leisten vermag, hat er redlich versucht. Ihr Ausbau im vergangenen Vierteljahrhundert ist von unserem Kaiser mit persönlicher Wärme und tiefer Ueberzeugung gefördert worden und darf zu den größten und positivsten Leistungen unserer Zeit gezählt werden. Wer könnte und möchte sich heute unseres Volkes Dasein ohne sie denken. Allein schon das Pflichtgefühl mußte uns treiben, sie fortzuführen. Aber zur vollen Versöhnung der Klassen hat sie noch nicht zu führen vermocht.

Wir müssen, wenn wir uns nach Mitteln zum sozialen und nationalen Frieden umsehen, den Blick auch auf jene Quellen nationaler Kraft richten, die aus dem geistigen Leben, aus herrschenden Idealen und Menschheitsformen stammen. Freilich dem Zeitgenossen, obgleich er mitten in ihm lebt, zeigt sich dieses Quellengebiet immer etwas umwölkt. Das ist gewiß, ein starker und stolzer Wille zum Leben ist in unserem Geschlechte und prägt sich in den mannigfaltigsten Formen aus, in der großartigen Energie unserer wirtschaftlichen und technischen Arbeit, aber auch in der rücksichtslosen Zerbrechung alter konventioneller Werte in Kunst, Ethik und Religion und in dem ebenso rücksichtslosen Egoismus der Parteien. Neue Menschheitsformen sind entstanden, abseits vom Staate, selbst mit Protest gegen den Staat, aber auch mit Protest gegen die neu entstandenen Massengewalten des modernen Lebens und doch von ihnen allenthalben genährt. Es ist ein trüber undurchsichtiger Kampf zwischen Ich und Welt, ein wogendes Durcheinander von Geistigkeit und Erdschwere. Unharmonisch, aber überreich an neuen Ausdrucksmitteln ist die Kunst unserer Tage; Sehnsucht und Trotz, ihre stärksten Triebe, sind Grundstimmungen unseres inneren Lebens. Werden sich auch diese feineren Mächte unserer Kultur einmal wieder um einen organischen Mittelpunkt, der ihnen heute zu fehlen scheint, sammeln? Werden sie, wie die vor 100 Jahren, die Fähig-

keit haben, auch den Staat zu erfüllen und zu beleben? Wir ersehnen es, wir hoffen es, aber wir wissen es nicht.

So sind wir auch in unserer inneren Entwicklung in eine Gefahrenzone eingetreten, deren Ausgang im Dunklen liegt, und indem wir die Siege von 1813 feiern, zieht uns die Verwandtschaft der Stimmungen mehr zu jenen zukunftsschwangeren, ahnungsreichen Vorjahren vor 1813, wo Winter und Frühling miteinander im Kampfe lagen, die innersten Kräfte der Nation noch verhüllt waren und alles Große unter dem Drucke eines ungewissen Schicksals geschaffen wurde. Die eigentlichen Schlachtfelder unserer Zeit liegen noch vor uns, nicht hinter uns. Darum vergeht uns auch heute die Neigung zum Prunken und Prahlen. Dafür ergreift uns eine starke und heilige Liebe zu dem wunderbaren, vielgestaltigen, vielgespaltenen und aus aller Spaltung immer wieder machtvoll zusammenwachsenden Genius unseres Volkes und der tiefe Ernst des Entschlusses, für ihn zu leben und zu sterben. Noch einmal sagen wir mit dem großen preußischen Denker von 1808: Mit dem Gemüte will die Zeit aufgefaßt sein, nur in einem Gemüte voll Tatkraft kann sich die tatenreiche Zukunft verkündigen; in steter Berührung muß es sein mit Vergangenheit und Gegenwart. Unsere Herzen umfassen das ganze geschichtliche Geflecht des deutschen National- und Staatslebens und die kostbaren Werte der Treue zwischen Fürst und Volk, die zu diesen Wurzeln gehören. Wir folgen unserem Kaiser auf dem steilen Wege zu den umwölkten Höhen unserer Zukunft. Gott segne und schirme Deutschland und seinen Herrscher!

Philosophie und Psychologie.

Von

Paul Natorp (Marburg).

Daß man über das Verhältnis zwischen Philosophie und Psychologie sich nicht einigt, kann nicht verwundern, da schon über den Begriff beider nichts weniger als Uebereinstimmung herrscht. Was meine Begriffe von Philosophie und Psychologie sind und wie danach das Verhältnis beider sich gestaltet, habe ich des öfteren früher dargelegt; ich werde auch hier davon zu sprechen nicht umhin können; um mich aber nicht lediglich zu wiederholen und zugleich zur Verständigung womöglich etwas beizutragen, möchte ich mir hier die Aufgabe stellen, die möglichen Auffassungen des Begriffs der Philosophie einerseits, der Psychologie andererseits nach einem sicheren Einteilungsgrunde in Vollständigkeit aufzustellen, um dann für die verschiedenen grundsätzlich möglichen Auffassungen die Konsequenz in Hinsicht des Verhältnisses beider zu ziehen. Wenn auch so die Frage selbst nicht endgültig entschieden, sondern zwischen mehreren Möglichkeiten die Wahl gelassen wird, so wird doch vielleicht damit etwas gewonnen für das, was hier zu allererst nottut: für die Klärung der Fragestellung.

Was nun zuerst den Begriff der Philosophie betrifft, so besteht wenigstens soweit keine Meinungsverschiedenheit, daß ihre Aufgabe darauf gehe, das Ganze der uns möglichen Erkenntnis irgendwie in Einheit darzustellen. Da aber diese Einheit erst gesucht, nicht gegeben ist, so liegt es nahe, vorauszusetzen, was denn auch von den meisten vorausgesetzt wird, daß die Aufgabe der Philosophie jedenfalls die einer theoretischen Konstruktion sei. Diese Konstruktion aber wird verschieden^rgedacht; zunächst: als empirische, oder als überempirische.

Erfahrung als Wissenschaft ist in jedem Falle Einheitsdarstellung von Gegebenem, also theoretische Konstruktion. Was unterscheidet nun Philosophie, wenn sie theoretische, und zwar empi-

rische Konstruktion ist, von der als Wissenschaft verstandenen Erfahrung? Offenbar dies, daß sie sich die Aufgabe stellt, nicht bloß irgendein Sondergebiet des Erfahrbaren, sondern dessen ganzen Bereich zu umspannen und in der Weise, wie dies überhaupt möglich ist, in theoretischer Einheit darzustellen; also nicht bloß willkürlich abgegrenzte relative Einheiten, sondern, wenn es sein kann, die letzte, absolute Einheit aller relativen Einheiten des erfahrbaren Bereiches zu erreichen. Wenn es sein kann; richtiger vielleicht würde es lauten: wenn es sein könnte; denn schwerlich kann es sein, daß man, ohne den Boden der Erfahrung zu verlassen, zu einer absoluten Einheit des Erfahrbaren gelangt; obgleich eine solche Vorstellung manchen, die auf empirischem Boden doch philosophieren wollen, unklar vorschweben mag. Also wird es nur eine selbst noch relative, aber wenigstens die relativ höchste, umfassendste und zugleich konzentrierteste Einheit sein, die man im Sinne hat.

Selbst in dieser sehr nötigen Einschränkung bleibt die Forderung gewagt. Was in voller Strenge empirischer Methodik erreichbar, ist doch wohl in den empirischen Einzelwissenschaften beschlossen. Doch bleibt es vielleicht möglich, in einem Verfahren, das vom empirischen im Prinzip nicht abweicht, nur von gewissen strengsten Forderungen empirischer Methodik sich entbindet, zu Aufstellungen über eine mögliche allbefassende Einheit der Erkenntnis zu gelangen, welche, dieser Eigenart ihrer Begründung zufolge, allerdings nicht mit dem vollen Anspruch wissenschaftlicher Lehre werden auftreten können, aber doch, auf die gewissesten und fundamentalsten Ergebnisse der Gesamtempirie gestützt, in der durch diese selbst angezeigten Richtung über sie etwa nur durch einen freieren und kühneren Gebrauch der Hypothese sich hinauswagen, um, ohne Bruch mit den Grundsätzen der Empirik, doch dem Bedürfnisse eines letzten Abschlusses, wenn auch nur bedingterweise, zu genügen. So wird die Aufgabe der Philosophie, wie es scheint, von den meisten solchen Empirikern, die im Nebenamt philosophieren, aber auch von manchen verstanden, die sich im Hauptamt der Philosophie widmen und darum als Philosophen angesehen sein wollen.

Dieser Auffassung der Philosophie: als hypothetischer Konstruktion einer schwerlich absoluten, aber wenigstens relativ höchsten Einheit der Erkenntnis auf der Basis der empirischen Sonderwissenschaften und ohne grundsätzliches Abgehen von deren Verfahren, steht die andere gegenüber, daß die Aufgabe der Philosophie eine eigengeartete, von der der Empirie grundverschiedene, dem Prinzip und der Methode nach andere, gleichsam in einer anderen

Problem dimension gelegene sei. Empirie sei eben als solche, in noch so freier Ausdehnung ihres konstruktiven Verfahrens, eines mehr als scheinbaren, höchstens nur vorläufigen, hypothetischen Abschlusses in gedanklicher Einheit nicht fähig. Nach der Peripherie der Erkenntnis gerichtet, die gerade nach der strengsten Ansicht vom Sinne der Empirie selbst nicht geschlossen, sondern beweglich und zwar ins Unendliche sich ausdehnend zu denken sei, könne sie zu bleibend gültigen Ergebnissen niemals führen; und die Geschichte der Wissenschaften bestätige es auf Schritt und Tritt, daß, an welchem Punkte oder in welchem Kreise immer sie sich zu begrenzen versuchte, stets der Fortgang der Wissenschaft die willkürlich gezogene Schranke wieder durchbrach und in den neuen Lösungen nur wieder neue Probleme aufwies. Also müsse man jenen ganzen ins Unendliche sich dehnenden Kreis der Empirie, mithin deren ganze Ebene verlassen, über sie in einem neuen, von dem der Empirie prinzipiell verschiedenen Verfahren sich erheben können; nur dann sei es denkbar, zu einer haltbaren Vereinheitlichung der Erkenntnis zu gelangen.

Diese Erhebung über die Ebene der Erfahrung gleichsam in eine neue Dimension der Erkenntnis kann aber wiederum in verschiedenem Sinne verstanden werden und ist in allbekannten großen historischen Phasen der Philosophie in verschiedenem Sinne verstanden worden; nämlich, nach Kants Ausdrucksweise, im transzendenten oder aber im transzendentalen Sinne. Die ältere, naivere, aber noch keineswegs heute ganz zurückgedrängte Auffassung ist die, daß eben da, wo das Verfahren der Empirie versagt, ein anderes Verfahren theoretischer Konstruktion einsetzen müsse, um das, was dem Gegenstand nach über, außer oder hinter jener sich grenzenlos ausbreitenden Ebene der Erfahrung liege, zu erschließen: das »reine Denken«, der »Intellekt«, die »Intuition«, oder wie man es sonst nennen mochte, sollte diesen schlechthin jenseitigen Bereich des rein oder an sich Seienden uns erleuchten und darin den wahren, absoluten Einheitsgrund der Erkenntnis und des Erkennbaren sichtbar machen. Denn im endlosen Prozeß der Erfahrung gebe es kein reines Sein, weil keine reine, standhaltende, bedingungslos gültige Einheit, sondern allenfalls nur unendliche, wandelbare, immer wieder überschreitbare, notwendig wieder zu überschreitende, weil relative und bedingte Einheiten.

Dieser Auffassung der Philosophie, als die Erfahrung im Sinne der Transzendenz hinter sich lassend, stellt, vielleicht nicht schlechthin als erster, aber zuerst in voller grundsätzlicher Klarheit, Kant eine andere Art des Hinausgehens über die Erfahrung gegenüber, die er mit dem Worte »transzendental« bezeichnet:

nicht im Gegenstande, weder dem in empirischem Verfahren erreichbaren noch einem außer der ganzen Ebene der Empirie doch vorhanden gedachten, in einem anderen Verfahren etwa zu erreichenden sei die Einheit der Erkenntnis zu suchen, sondern allerdings in der Erfahrung (diese im weitesten Sinne verstanden, also die praktische, die ästhetische, und welche es etwa sonst noch geben mag, eingeschlossen) — aber nicht in ihrer ja grenzenlosen peripherischen Ausbreitung, sondern vielmehr im Rückgang zu ihrem Zentrum, ihrer Wurzel, ihrem erreichbar tiefsten Quell, ihrer notwendig zuletzt einigen, ursprünglich erzeugenden Methode. Alle theoretische Konstruktion des Gegenstandes bleibt so Aufgabe der Erfahrung, diese als Wissenschaft, und zwar im weitesten Sinne verstanden. Nicht in diese, auf den zu erkennenden Gegenstand gerichtete, konstruktive Arbeit der Empirie darf Philosophie eingreifen, auch nicht da, wo sie scheinbar versagt (in Wahrheit hat sie noch nie dauernd versagt), ihr Geschäft in die Hand nehmen und über sie hinaus zu Ende führen wollen, als wäre sie im Besitz von Erkenntnismitteln und Methoden zu Konstruktionen, die dem Objekt nach über »mögliche Erfahrung« gänzlich hinauslangen. Aber diese ganze, nie vollendete noch vollendbare Konstruktion der Erfahrung selbst zu konstruieren und damit ihrer letzten, zentralen, methodischen, nicht peripherischen, gegenständlichen Einheit sich zu versichern, das sei noch eine mögliche und notwendige und die einzig übrigbleibende legitime Aufgabe einer Erkenntnis, die auf den Namen Philosophie gerechten Anspruch habe, sofern sie eben die letzte legitim erreichbare, nämlich innere Einheit der Erkenntnis zu erschließen allein imstande sei. Diese Aufgabe müsse, aus klar einzusehendem Grunde, prinzipiell lösbar sein, da wir es hier nicht mit der Fülle der zur Erkenntnis nicht sowohl gegebenen als aufgegebenen Gegenstände, die unendlich, also unerschöpflich ist, sondern allein mit uns und unserer Erkenntnis selbst, ihrem eigenen Verfahren, ihren in ihr selbst liegenden und aufweisbaren Voraussetzungen zu tun haben. Selbst zu wirklich letzten Gründen müsse da, so meint man, wenigstens prinzipiell zu gelangen möglich sein, wenngleich diese sozusagen nach innen gewandte Erforschung der Erkenntnis selbst auf ihre immanente Gesetzlichkeit auch wieder ihre eigenen Klippen und Fehlerquellen habe, ja auch die Aufgabe selbst mit der an sich unbegrenzten peripherischen Ausdehnung der Empirie sich in ihrer bestimmten Ausprägung immer neu und anders stellen, mit dem Wachstum der Empirie an Umfang wachsen, zugleich an Tiefe der Bedeutung sich steigern werde. So ist es allerdings ein Hinausgehen über Erfahrung als

Ganzes, ein Sich-erheben zu einem neuen Gesichtspunkt, einem neuen »Mittelpunkt der Betrachtung«, es ist die Erschließung einer neuen Forschungsdimension, einer neuen Fragerichtung, verschieden von der nicht bloß dieser oder jener, sondern aller auf den Gegenstand direkt gerichteten, das ist: empirischen Wissenschaft. Aber sie kann nicht mehr, so wie das Hinausschreiten über diese im Sinne der Transzendenz, zu einer Entwertung der Erfahrungserkenntnis, einer Herabsetzung ihres Geltungsanspruchs führen; sie beläßt sie in ihren vollen Rechten, bestätigt sie in diesen, aber verfolgt eine fundamental andere Absicht als sie; sie liegt also nicht in der Linie ihrer Fortsetzung und überhaupt nicht in ihrer Dimension. Denn logisch, für das Denken, ist es eine neue Dimension, in die die Betrachtung sich erhebt, wenn sie, statt auf Theorie des Gegenstandes unmittelbar, auf die Theorie dieser Theorie ausgeht. Uebrigens wird dann ihr Verfahren dem der Empirie immer noch analog, es wird gleichfalls *t h e o r e t i s c h e* *K o n s t r u k t i o n* sein, und zwar auch auf eine *f a k t i s c h e*, in einem sehr erweiterten Sinne *e m p i r i s c h e* Grundlage gestützt. Aber ihr Faktum und damit ihr Problem, somit der ganze Sinn der »Theorie« ist hier ein neuer, eben der Dimension nach von dem der gegenständlichen Empirie verschiedener.

Sind nun hiermit die möglichen Auffassungen der Aufgabe der Philosophie erschöpft? — Soviel ich erkennen kann, bleibt nur ein Letztes noch übrig. Alle theoretische Konstruktion, empirische wie metempirische, fußt irgendwie zuletzt auf Gegebenem (gegeben wenigstens im Sinne des faktisch gestellten Problems), aber entfernt sich zugleich von diesem Gegebenen, erschöpft nie seinen vollen Gehalt, sondern stellt ihn gleichsam nur in einem Extrakt, einer Reduktion dar; allgemein unter der Form des *G e s e t z e s*, sei es des empirischen oder eines metempirischen, und im letzteren Falle eines transzendenten Weltgesetzes oder des transzendentalen Erkenntnisgesetzes. Aber je mehr sie Konstruktion, je mehr sie Theorie ist, um so ferner rückt ihr die Fülle dessen, was doch zuletzt das Problem ihr stellte, *w a s* in Einheit darzustellen sie als ihre Aufgabe erkannte; das aber ist ohne Zweifel: die grenzenlose *M a n n i g f a l t i g k e i t* des *E r l e b t e n* und überhaupt *E r l e b b a r e n*. Theorie, Wissenschaft jeder Art erwächst aus dem »Leben«, kann zuletzt nur ihm dienen wollen, strebt es zu ergründen, sei es, um es zu berichtigen, es eine Stufe über sich selbst zu erheben, oder auch nur es, wie es ist, zu erfassen und festzuhalten; was übrigens schon an sich eine Vertiefung des Lebens selbst bedeutet, dessen Kern ja nirgends anders als im *B e w u ß t s e i n* liegt. Aber in fast diametralem Gegensatz zu dieser ihrer zuletzt aufs Leben gerichteten Absicht scheint sie dem Leben

sich nur mehr und mehr zu entfremden, es in toten Begriff zu verwandeln; seine Fülle scheint in ihr verarmt, die Unmittelbarkeit, in der allein es wirkliches Leben ist, durch Vermittlungen und Vermittlungen von Vermittlungen ohne Ende unwiederbringlich verloren, seine flutende Regsamkeit in festliegenden, unbiegsamen »Formen« erstarrt, sein energischer Tatcharakter zu tatloser Betrachtung gelähmt. So aber scheint die Einheit des Bewußtseins nicht bloß um zu teuren Preis erkaufte, sondern sie ist schließlich gar nicht, was sie doch sein wollte: Einheit des Bewußtseins, des gesamten uns bewußten Seins; also auch nicht der letzten, der tiefsten Erkenntnis. Denn Erkenntnis ist nicht nur in den Allgemeinheiten der abstrakten Theorie, sondern Erkenntnis, die höchste, gehaltreichste, allergewisseste sogar, ist am Ende doch die des vollen, voll bewußten, unmittelbaren Erlebens. Und gerade Einheit, lebendige Einheit ist zuletzt nicht in der sondernden Theorie, in der zerlegenden Abstraktion, in den bloßen »Gesichtspunkten«, die, mögen die weitesten Gebiete des Erlebbaren ihnen unterstellt sein, doch wahrlich diese nicht geben oder enthalten, sondern nur von außen auf sie, richtiger: über sie hin blicken lassen, nicht in der Fülle ihrer Wirklichkeit, ihrer Konkretheit sie erschließen.

So zeigt sich schon auf dem Boden der empirischen Konstruktion die Philosophie sehr im Nachteil gegen die Empirie, welche es doch wenigstens noch mit »Tatsachen«, nicht mit bloßen Aussichten und Denkbaren zu tun hat, oder mit den Tatsachen nur durch einen losen Faden der Hypothese zusammenhängt. Vollends, wenn sich die Philosophie über die Ebene der Erfahrung gänzlich erheben will, so scheint sie entweder, als transzendente, so recht wie Mephistos »Kerl, der spekuliert«, sich im Kreise selbstgeschaffener Begriffe des Unbegreiflichen herumzudrehen, »und rings umher ist fette, grüne Weide« — oder, als transzendente, dem »fruchtbaren Bathos« der Erfahrung zwar weniger entfremdet, sogar der letzten Absicht nach einzig auf es gerichtet, aber, als Theorie in der Potenz, eben auch Entleerung in der Potenz zu sein. Enthält schon das Gesetz erster Stufe, das Gesetz der Erscheinungen, nicht mehr die Erscheinungen selbst in ihrer Fülle, sondern eine bloße Reduktion aus diesen, so ist vollends das Gesetz des Gesetzes, das bloße Gesetz der Gesetzmäßigkeit überhaupt, mit dem es die transzendente Philosophie zu tun hat — Reduktion der Reduktion, also nur noch um einen Grad ferner dem Unmittelbaren, Lebendigen, dessen Einheit darzustellen doch die Aufgabe der Philosophie sein sollte.

Mag also der »Aufstieg« (die platonische ἀνω ὁδός) der Theorie, und mag auch die transzendente Theorie der Theorie (die

der »Dialektik« Platos entspricht) eine unerläßliche Vorstufe, mag es die Wegleitung sein, um zu der gesuchten Einheit der Erkenntnis überhaupt gelangen zu können, so ist doch diese in ihr noch entfernt nicht erreicht und dargestellt. Sie zeigt sie allenfalls nur aus weitester Ferne, vielmehr sie bezeichnet erst den Gesichtspunkt, unter dem sie, auch nur als Aufgabe, überhaupt erst erblickt werden kann. Es genügt aber, um sie nun wirklich zu erreichen, auch nicht, daß man in diesen Gesichtspunkt sich bloß einstellt, um von ihm aus den Blick über die weiten Gefilde des Lebens hinschweifen zu lassen; sondern man muß, sei es auf eben den Wegen, welche die konstruierende Philosophie im Aufstieg sich gebahnt hatte, oder auf solchen neuen, vordem vielleicht nicht geahnten, die von dem gewonnenen höheren Standpunkt erst sichtbar wurden, in die Ebene der Erfahrung wieder herabsteigen und sich ganz wieder in ihr heimisch machen.

So ergibt sich ein neuer Sinn der Einheit der Erkenntnis und damit der Philosophie. Jede Einheit bloßer Theorie, sei es die konzentrierteste, also umfassendste, ist eben insofern noch nicht Einheit letzter Instanz, als sie ganz auf die eine Seite des Bewußtseins — welches gewiß Einheit, aber Einheit des Mannigfaltigen ist — sich konzentriert und damit von der Gegenseite — eben dem Mannigfaltigen — sich gänzlich losgerissen hat. So bleibt immer diese letzte Zweiheit, eben der Gesetzeseinheit und der konkreten Mannigfaltigkeit, die jener zwar unterstellt, aber keineswegs durch sie gegeben oder nach ihrem konkreten Gehalt in ihr wirklich beschlossen ist; es bleibt die Entzweiung, die Spaltung in das »Eine« und das »Andere«, mit der offenbar die wahre, die Einheit des Erlebten, die erst die Einheit letzter Instanz wäre, zerrissen ist. Ein völliger Losriß war sicher nie beabsichtigt; aber indem man, mit vollem Grund und Recht, in methodisch verständlicher Einseitigkeit zunächst nur auf die Gesetzeseinheit losging, ließ man ihre Gegenseite, die unendliche Fülle des Mannigfaltigen, d. i. des Erlebten, zu sehr außer acht und verlor sie schließlich ganz aus den Augen.

Somit ergibt sich, gegenüber aller noch irgendwie abstrakten Einheitsdarstellung, sei es empirischer oder metempirischer, immanenter oder transzendenter oder transzendentaler Konstruktion, als eine letzte Grundart der von der Philosophie anzustrebenden Einheitsdarstellung die konkrete, d. h. eine solche, in der die Mannigfaltigkeit des Erlebten nicht untergeht, sondern voll erhalten bleibt, die Einheit in das Mannigfaltige, das Mannigfaltige in die Einheit wirklich eingeht, jedes nur in, nicht außer dem andern gesucht und gefunden wird. Eine vielleicht übermenschliche Aufgabe, die aber doch als

Aufgabe klar verständlich ist; deren Lösung man Schritt um Schritt nachgehen und so dem gedachten Ziele wenigstens näher, oder genauer gesprochen, in der klar vorgezeichneten Richtung auf es hin weiter und weiter kommen kann; denn da die Aufgabe, wie ersichtlich, eine unendliche ist, so gibt es streng genommen keine Näherung zu einem festen Endziel, sondern nur ein Fortschreiten ins Unendliche, bei dem das Ziel sich immer neu und größer stellt; aber darum doch ein sicheres Weiterkommen auf einheitlich gerichtetem Wege.

Wie soll man diese höchste, konkreteste Einheit nennen? Einheit des Bewußtseins, das wäre wohl sachlich zutreffend. Denn »Bewußtsein« umfaßt von Haus aus beides, Einheit und Mannigfaltiges, Mannigfaltiges und Einheit; die Einheit als Einheit des Mannigfaltigen, das Mannigfaltige als Mannigfaltiges der Einheit. Die einseitige Verfolgung der Einheitsrichtung im Sinne der konstruierenden Theorie, der bloße »Aufstieg« also ohne den »Abstieg«, ist Entfernung von der wahren, der konkreten Einheit; doch ist er notwendig, soll man dann in methodisch gesicherter Weise zum Mannigfaltigen zurückgehen können. Nur, wer in der Einseitigkeit des Aufstiegs zum Gesetz einmal befangen ist, dem verengt sich leicht der Begriff des »Bewußtseins« zu dem des bloßen Einheitsbewußtseins, welches doch gar nicht im Vollsinn des Wortes Bewußtsein ist, vielmehr es von Stufe zu Stufe mehr zu entleeren und schließlich ganz zu verflüchtigen droht. Darum bezeichnen wir die gemeinte konkrete Einheit lieber mit dem Wort »Leben«; meinen indessen mit Rousseau, daß Leben im vollen Sinne des Wortes Bewußtsein sei; daß es im bloßen Erkennen zwar nicht aufgehe, aber vollends nicht ohne es volles Leben sein würde. Denn sein Leben nicht erkennen hieße es im Grunde gar nicht leben, es nicht eigentlich erleben, sondern es nur über sich ergehen, von ihm sich nur tragen und treiben lassen. Verstehen wir somit Leben im Vollsinn zugleich als Bewußtsein, Bewußtsein zugleich als Leben, dann mag das eine wie das andere Wort diese gedachte Gegenseite zur »grauen Theorie« bezeichnen; da aber im gewöhnlichen Gebrauch beider Wörter allzu oft entweder das eine oder das andere vergessen wird, so mag die Doppelbezeichnung eben dies in steter Erinnerung halten: daß die letzte, konkrete Einheit, als Einheit im Mannigfaltigen, Mannigfaltiges in Einheit, dies beides in unaufheblicher Wechselbeziehung einschließen muß: das Bewußtsein und all das, dessen man sich bewußt sein mag, die Fülle und Unmittelbarkeit des Erlebbaren. Dieses wird ja nicht anders erlebt als im Bewußtsein; so wie umgekehrt das Bewußtsein, wenn nicht auf die Fülle des Erlebbaren gerichtet, ja sie in sich schließend, auch

nicht im vollen Sinne Bewußt-s e i n , bewußtes Sein, sondern allenfalls nur dessen Möglichkeit bedeuten würde.

Hiermit scheinen die möglichen Auffassungen der Aufgabe der Philosophie (unter dem hier eingenommenen Gesichtspunkt) erschöpft zu sein; etwas weiteres ist nicht absehbar als: Vereinheitlichung der Erkenntnis im Sinne empirischer oder überempirischer, im letzteren Fall transzendenter oder transzendentaler Konstruktion, oder aber im Sinne der konkreten Einheit von Bewußtsein und Erlebnis. Und ein Ueberblick über die großen historischen Gestaltungen der Philosophie würde nicht leicht eine »Philosophie« aufweisen können, welche nicht schließlich dieser Einteilung sich fügte.

Sollte nun nicht bloß gesagt werden, welche Auffassungen an sich möglich, sondern welche von diesen die richtige sei, so würde wohl die Antwort uns am nächsten liegen: daß ganz am Ziele vorbei nur die transzendente Fassung der Aufgabe gehe, jede der drei anderen: die empirisch-konstruktive, die transzendente und die letzterwähnte der Wiederherstellung des Vollgehalts des Erlebbaren auf Grund seiner Konstruktion in theoretischer Einheit — ich pflege es »R e k o n s t r u k t i o n« des Erlebten zu nennen — ihre begrenzte Berechtigung habe. Nur möchte es angemessener sein, die bloße hypothetische Ergänzung der Empirie — der darum nicht jeder Wert abgesprochen zu werden braucht — nicht »Philosophie«, sondern allenfalls ihren Vorhof zu nennen; der eigentlichen Philosophie aber würde, in Erinnerung besonders an ihren Begründer, P l a t o , wohl die Doppelaufgabe des »Aufstiegs« und »Abstiegs«, nämlich 1. die transzendente Konstruktion, 2. die Rekonstruktion des Vollgehalts des Erlebbaren zuzuweisen sein, welche beiden Aufgaben sich nicht nur nicht widerstreiten, sondern schlechterdings zusammengehören, eine ohne die andere nicht nur unfruchtbar, sondern für sich halb und in ihrer Halbheit haltlos, in sich selbst nicht konsistent wäre. Abhängig aber dem Erkenntnisgrunde nach ist (wie ich besonders in meinem letzten Buche zu begründen versucht habe) die Aufgabe der Rekonstruktion von der der Konstruktion, nicht umgekehrt.

Dürfte diese Ansicht auf allgemeinere Anerkennung rechnen, würde man dann ferner mit mir sich klar machen, daß nichts anderes als die erreichbar reinste und gesichertste M e t h o d i k d e r R e k o n s t r u k t i o n d e s E r l e b b a r e n die schließliche und wahre Aufgabe einer philosophischen P s y c h o l o g i e sei, so wäre damit die Frage nach dem Verhältnis zwischen Philosophie und Psychologie dem Prinzip nach gelöst: Psychologie nach diesem Begriff würde zur Philosophie unzweifelhaft gehören, ja ihren Gipfel, die letzte Erfüllung ihrer Aufgabe bedeuten, aber allerdings den Begriff der Philosophie

nicht erschöpfen, auch nicht ihre Grundlage bilden; denn vielmehr bedarf sie als Grundlage der transzendentalen Konstruktion. Diese also wäre die g r u n d l e g e n d e , jene die a b s c h l i e ß e n d e , die krönende Philosophie, während keine von beiden für sich, sondern nur beide zusammen die Philosophie darstellen würden.

Aber diese These, von mir selbst noch nicht seit langer Zeit in dieser Bestimmtheit ausgesprochen, bisher nicht in einer auch nur mir voll genügenden Durchführung entwickelt und von keinem anderen bisher meines Wissens gleichsinnig vertreten, hat sich die Anerkennung erst zu erringen; sie will keinesfalls mit den wenigen, sehr im Allgemeinen bleibenden Andeutungen, an denen es hier genug sein mußte, zureichend begründet sein. Somit haben wir jetzt, unserem anfänglichen Plane entsprechend, ganz als ob bisher nichts in Hinsicht des Verhältnisses der Psychologie zur Philosophie ausgemacht sei, die möglichen Auffassungen auch der P s y c h o l o g i e nach erschöpfender Einteilung festzustellen und alle sich ergebenden Möglichkeiten zu berücksichtigen. Und zwar wird hierbei der Gesichtspunkt der Einteilung wohl nicht ein völlig anderer sein dürfen, als nach welchem die möglichen Auffassungen der Philosophie eingeteilt wurden, da sonst nicht leicht eine klare Vergleichbarkeit sich ergeben würde.

Nun gründete sich unsere Einteilung der Begriffe der Philosophie auf die erste Voraussetzung, daß Philosophie in jedem Falle auf eine letzte Einheit der Erkenntnis gerichtet sei. Psychologie aber scheint eher der Gegenseite der Einheit, dem »Mannigfaltigen« zugewandt; wie sollten also die gleichen Unterscheidungen, die für die Philosophie galten, auf die Psychologie zutreffen? — Nun: vielleicht gerade, indem sie ihr d i a m e t r a l g e g e n ü b e r l i e g t , muß sie zuletzt mit ihr unter die gleichen Gesichtspunkte der Einteilung fallen. Wie die Einheit, welche die Philosophie sucht, der Mannigfaltigkeit zwar entgegengesetzt, aber eben damit ganz auf sie hingewiesen, eben Einheit des Mannigfaltigen ist, so könnte das Mannigfaltige, welches den Fragepunkt der Psychologie bildet, etwa gerade das Mannigfaltige jener Einheit sein, welche alle Theorie und zuletzt, als Theorie der Theorie, die Philosophie sucht. Dies vorausgesetzt, würden mit klar einzusehender Notwendigkeit den verschiedenen Bedeutungen, in denen die Einheit der Erkenntnis verstanden werden kann, ebenso viele verschiedene Bedeutungen des letzten zur Einheit zu bringenden Mannigfaltigen entsprechen: also ein Mannigfaltiges als Gegenseite der empirischen, der transzendenten, der transzendentalen Gesetzeseinheit, und schließlich die Mannigfaltigkeitsseite jener letzten, konkreten Einheit, welche eben die letzte Grundbeziehung zwischen

dem Einen und Mannigfaltigen selbst, so wie dies überhaupt methodisch möglich ist, zu Begriff bringen will.

So wäre sozusagen mit einem Schritt zu einer sehr radikalen Lösung unserer Frage zu gelangen. Aber freilich wäre mit der ersten Voraussetzung das Resultat eigentlich schon vorweggenommen. Für diese Voraussetzung aber darf nichts weniger als allgemeine Zustimmung erwartet werden; für die Voraussetzung nämlich, daß Psychologie es *a l l g e m e i n* mit dem Mannigfaltigen zu tun habe, welches *a l l e r* Einheit des Begreifens, allem Begriff, insbesondere allem Gesetzesbegriff, daher aller Wissenschaft und so natürlich auch der von der Philosophie gesuchten Einheit der Erkenntnis letztinstanzlich und (wie wir sagten) diametral gegenüberliege. Eine solche, fast uferlos scheinende Vorstellung von dem Sinn und der Aufgabe der Psychologie wird den meisten schlechthin unannehmbar dünken. Vielmehr gilt die Psychologie, wie verschieden auch sonst ihr Begriff gefaßt wird, sozusagen allen, die an ihr arbeiten, als eine *b e s o n d e r e*, *e m p i r i s c h e* Wissenschaft, *o b j e k t i v i e r e n d*, also *k o n s t r u i e r e n d*, wie jede andere; *o b j e k t i v i e r e n d*, wenn nicht in *G e s e t z e n*, doch jedenfalls in *T a t s a c h e n*, in *a l l g e m e i n* beschreibbaren Lebens- und Bewußtseinsgestaltungen. Oder, wenn über ihren empirischen Charakter etwa noch ein Zweifel besteht, so kommt als sonstige Möglichkeit nur die der *t r a n s z e n d e n t e n* *K o n s t r u k t i o n* in Frage, d. h. ob nicht Psychologie, überhaupt oder doch in letzter Erwägung, *m e t a p h y s i c h*, *o n t o l o g i s c h* zu begründen sei. Dagegen ist meines Wissens nie der Versuch gemacht worden, Psychologie selbst als *t r a n s z e n d e n t a l e* *K o n s t r u k t i o n* zu verstehen; begreiflich, da von ihrem Entdecker an die transzendente Methode eben der psychologischen sich entgegenstellte, oder, wenn man ihr eine psychologische Wendung zu geben unternahm, der transzendente Charakter in seiner Eigentümlichkeit eben verwischt, Psychologie (empirische oder transzendente) an die Stelle der Transzendentalphilosophie gesetzt wurde. Man gab auf transzendente Fragen psychologische Antworten, oder trieb, ohne es zu wissen, Transzendentalphilosophie, in der Meinung, Psychologie zu treiben. Besseres Recht hat jedenfalls die umgekehrte Forderung einer transzendentalen Begründung der Möglichkeit einer Psychologie überhaupt. Aber damit wird die Psychologie ebensowenig selbst zur Transzendentalphilosophie, wie die sonstigen dem Bereiche der Empirie angehörigen Wissenschaften durch ihre transzendente Begründung selbst transzendental werden.

Beschränken wir also die Betrachtung auf das, was als Psychologie *f a k t i s c h* vorliegt, so kommen nur die zwei Möglich-

keiten: empirische oder transzendente Konstruktion in Frage. Und zwar ist die weitaus verbreitetste Auffassung gleichermaßen in beiden Fällen die, daß nicht alles Erfahrbare, sondern ein bestimmter Bereich desselben, welchen man den des »Psychischen« nennt, das Objekt der (sei es nun empirischen oder transzendenten) Konstruktion zu bilden habe. Jedoch ist daneben, gleichfalls auf beiden Seiten, eine Neigung erkennbar, den erst abgesonderten Bereich des Psychischen dann doch wieder auf alles Erfahrbare sich ausdehnen zu lassen: eine Tendenz zum psychischen Monismus. Wir werden, unserer Absicht gemäß, alle diese möglichen Auffassungen zu berücksichtigen haben.

Wird an der Sonderung des psychischen Bereichs festgehalten, so fällt Psychologie entweder, als rein empirische Konstruktion, ganz aus der Philosophie heraus und hat zu ihr keine nähere Stellung als irgendeine sonstige abgegrenzte empirische Wissenschaft; oder sie gehört, als transzendente Konstruktion, allerdings ihr zu, aber bildet innerhalb ihrer einen abgegrenzten Sonderbereich; sie umfaßt nicht ihr Ganzes, sondern bleibt der auf den übrigen, nichtpsychischen Bereich sich beziehenden transzendent konstruierenden Philosophie lediglich koordiniert, d. h. sie ist im ersten Fall empirische Sonderwissenschaft, im zweiten Sonderphilosophie. Immerhin bleibt sie im zweiten Fall, da Philosophie ihrem Begriff zufolge eine unteilbare Einheit bilden muß, von der sonstigen Philosophie vermutlich nur auf einer unteren Stufe der Betrachtung getrennt, während sie in letzter Betrachtung mit ihr wieder eins werden muß. Jedenfalls wird dann der Psychologe als solcher notwendig Philosoph, der Philosoph, und nur er, Psychologe sein. Dagegen gilt in Hinsicht der Psychologie als rein empirischer Sonderwirtschaft nur vollständige Trennung: der Psychologe ist als solcher nicht Philosoph, der Philosoph als solcher nicht Psychologe, sondern allenfalls nur durch Personalunion — so wie der Philosoph z. B. auch Dichter sein kann, oder der Dichter Philosoph — können beide zusammenkommen. Kaum dürfte gesagt werden, die Psychologie gehe den Philosophen, die Philosophie den Psychologen näher an als etwa den Philosophen die Dichtung oder den Dichter die Philosophie. Ganz gewiß hat die Philosophie an die Dichtung ernste Fragen zu stellen und die Dichtung an die Philosophie; wie überhaupt nicht leicht eine irgendwie bedeutungsvolle Richtung menschlicher Betätigung genannt werden kann, die nicht der Philosophie — und der nicht sie — eigene Aufgaben zu stellen hätte. Sicher nicht weniger enge und innerliche Beziehungen als zur (rein empirisch verstandenen) Psychologie hat die Philosophie aufzuweisen

zur Mathematik und theoretischen Physik, zur Biologie, zur Sozialwissenschaft, zur Erziehungslehre, zur Kunst- und Religionswissenschaft, zur Geschichte. Es bestände nicht mehr Grund, den akademischen Unterricht in der Psychologie dem Philosophen oder den in der Philosophie dem Psychologen aufzutragen, als dem Philosophen zugleich Mathematik, theoretische Physik, Biologie, Wirtschafts-, Rechts-Erziehungslehre, Kunst- oder Religionswissenschaft oder Geschichte, oder (das wäre wohl die Konsequenz) dies alles zusammen, oder dem Vertreter irgendeines dieser Fächer die Philosophie, oder jedem von ihnen ein Stück von ihr.

Es ist wunderlich genug und nur aus einer besonderen Zeitlage, die vielmehr nur Notlage genannt werden kann, einigermaßen verständlich, daß dies für manchen noch eine Frage zu sein scheint. So ist in einer jüngst erschienenen, sonst trefflichen, in der Absicht der Anbahnung einer Verständigung besonders sympathischen Behandlung unserer Frage¹⁾ es doch sehr auffallend, wie es hat übersehen werden können, daß die ganze Argumentation, welche zeigen soll, daß die Psychologie zur Philosophie eine spezifische, innerliche und durchgängige Beziehung habe, in entsprechender, durch die Sache selbst gegebener Abwandlung auf jede andere empirische Wissenschaft nicht zu kleinen Umfangs sich übertragen würde, beispielsweise auf die Geschichte. Philosophie kann sozusagen keinen Ton reden, ohne sich auf geschichtlich gegebene Tatsachen zu stützen; Wissenschaft, soziale Ordnungen, Kunst, Religion, worauf sie nur ihre Frage richten mag, alles liegt, als menschliche Schöpfung, auf keinem anderen als Geschichtsgrund gegeben vor; nur die Fakta der Geschichte, und diese alle, ohne irgendeine Ausnahme, stellen der Philosophie ihre Aufgabe, und zur Lösung dieser Aufgaben kann sie nicht den kleinsten Schritt tun, ohne auf den »positiven« Grund, den einzig die Geschichte ihr bietet, sich zu stellen; sie muß also diesen Grund doch auch kennen und auf die fort und fort sich vollziehende Untersuchung und Sicherung dieses Grundes, also auf die Arbeit der Geschichtswissenschaft, Rücksicht nehmen. Umgekehrt, der Historiker, der auch nur mit einem Quentchen Besinnung an seine Aufgabe herangeht, muß sich wohl darüber klar sein, daß er von dem, was das Objekt seiner historischen Forschung bildet, es sei nun Wissenschaft oder soziales (wirtschaftliches, rechtliches) Leben, Bildung, Kunst, Religion oder was immer, doch Begriffe und am Ende lieber richtige als falsche haben muß; diese Begriffe aber zu untersuchen, zu sichern, fortschreitend zu vertiefen ist zuletzt Aufgabe der Philosophie. Also muß gewiß der Historiker philoso-

1) P. Barth, in der Akademischen Rundschau (Leipzig), I, H. 9 (Juni 1913).

phisch gebildet sein, wie der Philosoph historisch. Aber wird man darum den Historiker auf den Lehrstuhl des Philosophen, oder (da die Argumentation genau so in der Umkehrung gilt) den Philosophen auf den Lehrstuhl des Historikers berufen? Etwa Lamprecht auf den Stuhl Rickerts, Rickert auf den Lamprechts? Um keinen Deut anders verhält es sich mit Philosophie und Psychologie — wenn unter dieser eine positive empirische Wissenschaft zumal eines wie auch immer abgegrenzten Bereiches verstanden wird. Die Arbeit der Philosophie erstreckt sich, wie auf alles »Positive«, so auch auf das Positive der Psychologie; aber eben nicht mehr noch anders als auf das Positive sämtlicher übrigen, mindestens der grundlegenden, positiven Wissenschaften: der Mathematik und Naturwissenschaft, der Sozialwissenschaften, der Kunst- und Religionswissenschaft.

Ein so auffälliges Uebersehen allernächstliegender Einwände bei sonst sachkundigen Gelehrten wäre schwer zu verstehen, wenn nicht dem Irrtum doch irgendeine richtige, nur nicht hinreichend geklärte Tendenz zugrunde läge. Vermutlich schwebt denen, welche die Psychologie, obgleich sie in ihr nur eine empirische Sonderwissenschaft sehen, dennoch in einer inneren und wesentlichen Beziehung zur Philosophie denken, unbestimmt vor, daß die Psychologie irgendwie doch auf den ganzen Bereich des Erfahrbaren und nicht bloß auf ein abgegrenztes Gebiet derselben sich beziehen müsse.

Und in diese Richtung weist allerdings vieles. Mehr und mehr hat die ehemals als selbstverständlich angenommene Scheidung des »Physischen« und »Psychischen« als zweier koordinierter, in sicherer Disjunktion sich gegeneinander abgrenzender Bereiche des Erfahrbaren, mit der ihr entsprechenden Scheidung der Erfahrung selbst (oder der Wahrnehmung oder der Erscheinungen) in »äußere« und »innere«, in dem allgemeinen Denken der Philosophen wie der Psychologen an Boden verloren. Die Scheidung wurde und wird noch in der Regel so gedacht, daß das Gebiet des Physischen sich decke mit dem des räumlich-zeitlich, das des Psychischen mit dem des bloß zeitlich zu Bestimmenden, an sich aber Unräumlichen; außerdem gilt als Eigenheit der Wissenschaft des Physischen, daß sie alles Qualitative quantifiziere, während im Bereiche des Psychischen die Qualitäten in ihrer Sonderheit gewahrt bleiben; beides aus dem gemeinsamen letzten Grunde: weil die Wissenschaft des Physischen eine für alle gemeinsame, unter Gesetzen und zwar einer schließlich einheitlichen räumlich-zeitlich-kausalen Gesetzesordnung zusammengeschlossene, eben damit dem Erleben der Individuen als »Äußeres« gegen-

übertretende »Welt« (eben die »Natur«) aus den Erscheinungen konstruktiv darzustellen, die des Psychischen dagegen das von Individuen Erlebte und überhaupt Erlebbare, obwohl nie ohne Zurückbeziehung auf jene einheitliche Gesetzesordnung der Natur, doch zunächst in seiner unterschiedlichen Eigenart, seiner »inneren« Konstitution allgemein zu beschreiben und, so wie dies auch unter solchem Gesichtspunkt möglich bleibt, zu erklären habe. Indessen mußte es einer tiefer dringenden kritischen Besinnung sich mehr und mehr erschließen, daß diese Abgrenzung nicht wohl haltbar ist, daß die gedachten Unterscheidungsmerkmale, soweit sie überhaupt zutreffen, allenfalls einen Stufenunterschied innerhalb einer einzigen, dem methodischen Grundcharakter nach absolut einheitlichen, und zwar der naturwissenschaftlichen Betrachtung, nicht aber eine radikale Scheidung der Psychologie von der Naturwissenschaft begründen könnten. Denn Zeitbestimmung ist von Raumbestimmung, Qualitäts- von Quantitätsbestimmung schließlich untrennbar; alle diese Bestimmungsweisen gehören aus klar einzu- sehenden logischen Gründen miteinander und mit dem ganzen System der objektivierenden Funktionen, welches etwa (nach Kant) in der zur Wechselwirkung im System erweiterten Kausalität gipfelt, unweigerlich zusammen.

Auch schon rein empirisch angesehen zeigt sich die versuchte Scheidung von allen Seiten haltlos. Von dem, was den Individuen unterschiedlich, nicht allen gemeinsam sich darstellt, kann mit klar bestimmtem Sinn überhaupt nur geredet und wissenschaftlich etwas ausgemacht werden, wenn die Individuen selbst, nämlich als biologische Einheiten, gegeben sind, also in wesentlicher Zurückbeziehung auf ganz bestimmte Vorgänge in der »äußeren« Natur: physiologische Prozesse in bestimmten Gattungen lebender Wesen, zunächst im Menschen; mithin ganz auf der Basis und im gegebenen Rahmen der Naturwissenschaft. So und nur so untersteht der ganze »psychische« Bereich insbesondere der Experimentalforschung, die man als dem wesentlichen Charakter nach naturwissenschaftlich doch auch dann wird anerkennen müssen, wenn sie das den Individuen einer bestimmten Art und unter bestimmt begrenzten Bedingungen unterschiedlich und nicht das allen Wahrnehmenden gemeinsam sich Darstellende zum Gegenstand hat. Die so begründete Psychologie ist gewiß nicht letzte, nicht allgemeine Naturwissenschaft, aber in ihrem zweckmäßig zu besonderer Untersuchung abgegrenzten Bereich, mit ihren diesem Sonderzweck in besonderer Weise angepaßten Erkenntnismitteln und Methoden, doch immer dem Objekt und der Forschungsweise nach Natur-

wissenschaft und nichts anderes, mit der Biologie zunächst, durch sie mittelbar aber mit der gesamten Naturwissenschaft eng und notwendig verknüpft.

Ueberhaupt: solange man, gleichviel in welchem engeren oder weiteren Bereich, feststellt, zumal objektiv und allgemeingültig feststellt, was in der Zeit ist und geschieht; solange man zeitlich wechselndes Dasein, eben hinsichtlich dieses Wechsels, auf Gesetze zeitlichen Wechsels, auf Kausalgesetze zurückführt oder auch nur als »Vorgänge«, nach ihrem zeitlichen Verlauf, oder überhaupt so, wie sie im zeitlichen Verlauf sich darstellen, untersucht und beschreibt, treibt man Naturwissenschaft, oder — wenn man denn einmal bei sich beschlossen hat, diese Benennung auf einen Teil der so vorgehenden, d. h. der reinen Tatsachenforschung zu beschränken — arbeitet man in einem Gebiete der Forschung, dem ganzen methodischen Charakter nach von der Art der Naturwissenschaft, an einem Objekt, welches mit dem der Naturwissenschaft schließlich in einem wissenschaftlichen Zusammenhang, in der einzigen Ordnung des Gesamtgeschehens in der einzigen Zeit, dem einzigen Raume sich zusammenschließen muß. Diese einzige Ordnung — Kants »mögliche Erfahrung« — ist aber doch genau das, was man mit »Natur« stets gemeint hat.

Aus solchen, meist aber mehr oder minder unklar gebliebenen Gründen ist tatsächlich die alte Disjunktion eines »physischen« und »psychischen« Bereiches, eines Bereiches »äußerer« und »innerer« Erscheinungen oder Wahrnehmungen oder Erfahrungen mehr und mehr verlassen worden. An ihre Stelle ist bei den entschiedener Vordringenden die wesentlich davon verschiedene Entgegensetzung mittelbarer und unmittelbarer Erfahrung getreten, deren Voraussetzung vielmehr gerade die strenge Einheit der Erfahrung ist. Die »Erfahrung« der gewöhnlich verstandenen, »objektiven« Naturwissenschaft sei mittelbare, sei stets Objektivierung eines zuletzt rein »subjektiv« Gegebenen; als vermittelt aber setze sie ein letztes Unmittelbares, als objektive ein letztes Subjektives voraus; dieses sei erst das wahre und letzte »Psychische«, da man doch unter dem Seelischen, »Inneren« das unmittelbar im Bewußtsein Erlebte und Erlebbare, im Unterschied von allem ihm als »Aeußeres« Gegenübertretenden, d. h. nur mittelbar Gegebenen meine. So bleibt die Einheit der Erfahrung gewahrt, ohne daß doch der Unterschied psychologischer und naturwissenschaftlicher Betrachtung aufgehoben würde. Denn die mittelbare Erfahrung der Naturwissenschaft beruht zwar ganz und gar auf dem subjektiv Erlebten, aber ist nicht mehr es selbst, sondern ihm gegen-

über ein deutlich Anderes; umgekehrt, das »Psychische« bezeichnet die Erscheinung letzter Instanz eben derselben Objekte, die nach ihrer nur mittelbar gegebenen, d. h. objektiven Beschaffenheit die Naturwissenschaft erst herauszuarbeiten hat, geht also selbst in das »Objekt« der Naturwissenschaft keineswegs ein.

In ganzer, radikaler Schärfe wird freilich diese Unterscheidung gewöhnlich nicht verstanden. Und das aus sehr begreiflichem Grunde: es sind recht ernste Schwierigkeiten, welche dem Begriff des Psychischen als des unmittelbar — des Physischen als des mittelbar Erfahrenen, wofern diese Entgegensetzung nach strenger Disjunktion verstanden werden soll — anhaften. Wie soll man dem gedachten letzten Subjektiven überhaupt beikommen, wie es überhaupt zu Begriff bringen, ohne es eben damit zu — objektivieren, also seines unterscheidenden Charakters als des Subjektiven zu entkleiden? In solcher Objektivierung wird es zugleich wieder zum — Vermittelten, von dem auf das wahre Unmittelbare dann allenfalls erst weiter zurückzuschließen wäre; gesetzt aber auch es gäbe eine sichere Methode solches Rückschlusses, so ergäbe sich die erst recht befremdliche Folge, daß das angeblich Unmittelbare gleichwohl nur mittelbar erkannt würde. So scheint das »Psychische« schließlich zu etwas ganz Unfaßbarem zu werden. Daher ist es sehr verständlich, daß das, was man das »Unmittelbare« nennt, in der Regel höchstens vergleichsweise ein solches, in Wahrheit stets schon eine deutliche Objektivierung nur niederer Stufe ist. Farbe z. B. und Ton nennt man unmittelbar, Licht- und Luftschwingung mittelbar erfahren. Und doch ist »Farbe« oder »Rot« oder »Stufe *n* der Farbenreihe«, »Ton A« oder »Stufe *n* der Tonreihe« so gut Begriff, also Allgemeines, also dem letzt Empfundenen gegenüber Mittelbares, vergleichungsweise Objektives wie die Schwingungszahl; nur die Stufe der Verallgemeinerung und also Objektivierung ist eine andere. In einem solchen Begriff ist unzweifelhaft eine Objektivierung schon vollzogen; das Wahrgenommene wird als, wenn auch für verschiedene Subjekte und unter verschiedenen sonstigen Bedingungen verschieden, doch für gleich Organisierte unter sonst gleichen Umständen gleich angenommen, also durchaus als ein Objektives (nur nicht höchster Stufe) angesetzt. Und so wird, was man auch als Unmittelbares, Subjektives nennen mag, stets als ein nur vergleichsweise, von der nächst höheren Stufe der Objektivierung aus verstandenes Subjektives, d. h. in Wahrheit als ein Objektives nur niederer Stufe sich herausstellen. Aber am Ende ist auch etwas anderes gar nicht möglich; am Ende muß man damit sich genügen lassen, wenn es wenigstens das Objektive letzter Stufe ist, welches der

Forschung noch erreichbar ist. Ein absolut Subjektives entzöge sich überhaupt aller empirischen Kontrolle, entzöge sich dem ganzen Verfahren empirischer Feststellung, welche immer allgemeingültig sein will, sei es im Sinne der Gesetzeserkenntnis, oder doch allgemeiner Beschreibung von Tatbeständen. Psychologie aber will in jedem Fall Erfahrungswissenschaft bleiben, im ganz eigentlichen Sinne von Wissenschaft durch Erfahrung von Objekten. Sie hat (so nimmt jeder an) zum Problem nicht das Erscheinen als solches, sondern ein in der Erscheinung, oder richtiger: durch sie Erscheinendes, d. h. ein irgendwie »Seiendes«, einen Gegenstand, der darin, gleichviel in welchem Grade der Vermittlung, sich darstelle. So aber muß sie eben in jedem Fall objektivierend sein; nur um verschiedene Stufen der Objektivierung also scheint es auch bei der Entgegensetzung unmittelbarer und mittelbarer Erfahrung sich handeln zu können; nur daß unter dem Titel des »Unmittelbaren« eben nach der Objektivierung niederster Stufe gefragt wird; diese muß dem rein Subjektiven, also Psychischen doch wenigstens am nächsten stehen, wenn auch ohne es schlechthin darzustellen. »Absolut« ist ja überhaupt die Erfahrung niemals, und braucht es auch nicht zu sein.

Immerhin bewahrt doch so »Erfahrung« ihre volle innere, methodische Einheit; gerade so erfüllt sich der große Kantische Satz: »Es gibt nur eine Erfahrung«. Dies Einheitsstreben wird man als in hohem Maße philosophisch unbedingt anerkennen müssen. Von der Naturwissenschaft ungetrennt, umfaßt so die Psychologie, unter ihrem eigentümlichen Gesichtspunkt, geradezu deren Ganzes, und schlägt doch zugleich die Brücke hinüber zu den weiten Reichen des »Bewußtseins«. So kann sie denn am Ende wohl glauben, obgleich empirische Wissenschaft, dennoch nicht bloß zugleich philosophisch, sondern sogar die einzige, die wahre, die allein wissenschaftliche Philosophie zu sein.

Auch vor der »Welt der Werte« braucht sie mit diesem Anspruch noch nicht sofort zurückzuweichen. Denn zweifellos gehören auch die »Vorgänge« des Fühlens und Strebens, auf denen alle Wertauffassung und damit alles, was als das Gebiet der »Kultur« dem der bloßen »Natur« gegenübergestellt zu werden pflegt, sich aufbaut, als Vorgänge zu ihrem Bereich, nicht minder als die Vorgänge des Wahrnehmens mit allem, was von diesen abhängt. Auch die Objekte des menschlichen Kulturschaffens, somit auch die auf diese wesentlich bezüglichen »geschichtlichen« Vorgänge, von der Sprachschöpfung aufwärts durch die Gestaltungen des wirtschaftlichen, rechtlichen und sittlichen Lebens, der humanen Bildung,

der Kunst, der Religion — das alles gehört, sofern es doch Menschen d. h. einer bestimmten biologischen Gattung angehörige Individuen sind, die als Erlebende aktiv und passiv daran beteiligt sind, unleugbar zum Forschungsbereiche der Psychologie, die insofern mit Recht als gemeinsame Grundwissenschaft für alle Zweige der »Geisteswissenschaften« angesehen wird. Auf allen diesen Gebieten gilt es zuerst Tatsachen festzustellen, solche allgemein zu beschreiben und, wenn es sein kann, zu erklären, d. h. in ursachlichem Zusammenhang darzustellen. Diese Tatsachen wie diese Zusammenhänge aber müssen wohl, als unzweifelhaft »psychische«, schließlich der Psychologie als Probleme zufallen. Und so scheint diese, wie von der einen Seite die äußere Welt oder »Natur«, so von einer anderen die gesamte »Kulturwelt« gewissermaßen zu umspannen und unter einen letzten gemeinsamen Gesichtspunkt zu bringen, und so zu einer Universalität sich zu erheben, wie sie keiner anderen empirischen Wissenschaft zukommt, wie dagegen von jeher die Philosophie sie beansprucht und zu behaupten versucht hat. Vielleicht möchte von diesem Standpunkt auch auf unseren Einwand: daß andere Wissenschaften, z. B. die Geschichte, eine nicht minder enge Beziehung zur Philosophie aufweisen, als man sie der Psychologie nachsagt, sich antworten lassen: diese enge Beziehung zur Philosophie komme der Geschichte nur darum zu, weil ihr ganzer Tatsachenbereich sich schließlich dem der Psychologie ein- und unterordne; wirklich allumfassend aber sei doch nur die Wechselbeziehung zwischen Psychologie und Philosophie; und dem Entsprechendes gelte inbezug auf jede andere Wissenschaft oder sonstige menschliche Betätigungsrichtung, die man etwa zur Philosophie in eine nähere Beziehung setzen wollte.

Diese Auffassung der Psychologie stellt wohl die größte Näherung derselben zur Philosophie dar, welche möglich bleibt, wenn »Wissenschaft« identisch sein soll mit Tatsachenforschung. Als die konkreteste unter allen Gattungen von Tatsachenforschung scheint so die Psychologie gewissermaßen deren Ganzes in letzter, konkretester Einheit zusammenzuschließen. Es liegen ja wohl die Wissenschaften nicht wie in abgeschlossenen Bezirken, gleich den Häusern einer Straßenseite, die nur mit den Brandmauern aneinanderstoßen, nebeneinander, sondern sie bauen sich in gleichsam konzentrischer Anordnung auf, so daß jede der logischen Ordnung nach spätere den früheren sich nicht koordiniert, sondern superponiert. So erstreckt sich jede logisch frühere Wissenschaft gleichsam durch alle späteren hindurch, bleibt für alle geltend und umfaßt sie gewissermaßen, ohne sie doch nach

ihrer unterscheidenden Eigenart zu enthalten oder rein aus sich erzeugen zu können; während zugleich jede logisch spätere die früheren als a b s t r a k t e M o m e n t e in sich bewahrt und in sich erst k o n k r e t werden läßt. So gehört zur Kantischen Einheit der (»möglichen«) Erfahrung (eben als ihre »Möglichkeit« mitbegründend) auch die Mathematik; in sich abstrakt, wird sie erst konkret in Physik und Chemie; diese wieder in der Biologie, und diese in der Psychologie, die aber, nach ihrem nun erreichten weitesten Begriff, auch die unermesslichen Bereiche des Kulturschaffens sämtlich in sich begreift. Macht man sich dies klar, so wird die Meinung sehr verständlich, daß die Psychologie entweder selbst die Philosophie sei (nämlich wenn man die von dieser gesuchte Einheit der Erkenntnis eben als diese konkrete versteht) oder doch das genaue Gegenstück zu ihr (nämlich zu ihrer abstrakten Einheit die zugehörige konkrete) darstelle.

Aber doch eben nur so lange vermag dieser Schein sich zu behaupten, als man »Wissenschaft« mit »Tatsachenforschung« identifiziert; wie es den meisten derer, die mit Tatsachenforschung fort und fort beschäftigt sind, freilich selbstverständlich dünkt. Sei Psychologie die konkreteste T a t s a c h e n f o r s c h u n g, möge sie (woran allerdings noch ein Zweifel möglich ist) sogar wirklich deren Ganzes in konkreter Einheit zusammenfassen, so wird sie gleichwohl mit dem G a n z e n d e r m e n s c h l i c h e n E r k e n n t n i s doch nur dann umfangsgleich werden, wenn die Voraussetzung gilt, daß es etwas anderes als Tatsachen überhaupt nicht zu erforschen gibt. Auch dann zwar würde sie noch nicht mit Philosophie i d e n t i s c h werden, aber allerdings dem Problemumfang nach mit ihr sich decken, nämlich den gleichen Umfang von Problemen empirisch, konkret (d. h. unter dem Gesichtspunkte des »Mannigfaltigen«) zu behandeln haben, den die Philosophie philosophisch, d. h. abstrakt (unter dem Gesichtspunkte der »Einheit« der Erkenntnis) untersucht; es würde mit andern Worten unter beiden die enge und durchgängige K o r r e l a t i o n obwalten, die zwischen Philosophie und dem G a n z e n d e r E m p i r i e allerdings obwalten muß.

Nun ist es zwar gewiß, daß alles, was für den Menschen erforschlich sein soll, ihm irgendwie t a t s ä c h l i c h g e g e b e n sein muß, und insofern Zeitbegriffen untersteht; aber darum ist doch nicht die A u f f a s s u n g u n t e r Z e i t b e g r i f f e n die einzige, den Gehalt des Erfahrbaren und also des Erforschlichen erschöpfende. Das Erfahrbare in die Ordnung der Zeit einstellen, heißt vielmehr eine Objektivierung in einseitiger Richtung vollziehen, jenseits welcher andere, jedenfalls eine andere Objektivierungsrichtung existiert, die aus dem ganzen Bereiche der Zeitbestimmung von Ge-

schehen heraustritt und auf solche in keiner Weise reduzierbar ist. Psychologie also, wenn, wie bisher stets, als Tatsachenforschung, als Wissenschaft zeitlich bestimmten Geschehens verstanden, kann den ganzen Bereich des »Bewußtseins« darum nicht umspannen, weil gerade das letzte, das ursprüngliche »Bewußtsein« als solches nicht zeitlich bestimmtes oder bestimmbares Geschehen, sondern einerseits Grundlage und Voraussetzung aller, zeitlichen wie nichtzeitlichen, Bestimmung, andererseits und eben damit selbst überzeitlich ist. Die bloße Auffassung des Psychischen als Folge von Vorgängen in der Zeit veräußerlicht das Erlebnis, ordnet es einer an sich nicht erlebten, nicht im Erlebnis selbst liegenden, sondern wie für sich dastehenden Zeit ein. »Psychische Vorgänge«, nach diesem Begriff, sind gar nichts Erlebtes noch überhaupt Erlebbares, sondern gehören bereits einer dem Erlebnis sich entfremdenden, objektivierenden Konstruktion an. Das Vollerlebnis, das Urerlebnis ist vorzeitlich; es enthält zwar auch, dem subjektiven Grunde nach, die Zeitordnung, aber eben nicht nur diese, sondern außerdem andere, z. B. die logische Ordnung, die als solche nichts von zeitlichem Charakter an sich hat. Unter die Zeitordnung gepreßt, wird das Erlebnis, gegen seine »Natur«, einer ihm fremden »Natur« eingezwängt, künstlich naturalisiert. Darum bleibt alle Psychologie, die von psychischen »Vorgängen« handelt, stets von der Ordnung der Naturwissenschaft, berührt überhaupt nicht das Eigene, radikal Unterscheidende des Bewußtseins. Nicht der Individualcharakter der psychisch genannten »Vorgänge« unterscheidet diese von »Natur«vorgängen, als ob solche nicht, sobald man sie eben in der Betrachtung isoliert, auch individual wären, oder andererseits die »psychischen« Vorgänge nicht unter Allgemeinbegriffen gedacht; diese ganze Unterscheidung ist, wie sich oben ergab, überhaupt nur graduell. Und ebensowenig unterscheidet sie die (wirklich gar nicht durchführbare) Abstreifung der Raumbeziehung, oder die Festhaltung der Qualitäten; ist doch Qualität so gut objektivierend wie Quantität, Zeitbeziehung wie Raumbeziehung. Es genügt, daß die »psychisch« genannten Vorgänge überhaupt, wie es für Vorgänge sich schickt, in die Zeit, die einzig vorhandene Zeit des Gesamtgeschehens, sich einfügen müssen, um die Psychologie zur Naturwissenschaft zu machen, im Unterschied von einer solchen Wissenschaft des »Bewußtseins«, die von vornherein ihren Standpunkt oberhalb der bloßen Tatsachenforschung nimmt.

Es ist nun gerade in letzter Zeit der tiefe Unterschied zeitlicher und überzeitlicher Betrachtung bereits von so vielen Seiten und so

ausgezeichnet dargelegt worden, daß man sich fast scheut, darüber noch weiter Worte zu machen. Doch ist andererseits das Vorurteil des Naturalismus so tief eingewurzelt, daß es immerhin angezeigt erscheint, einige wenige aber radikale Erwägungen diesem Fragepunkte zu widmen.

Gerade das *Zeitbewußtsein selbst* und die ihm zugrundeliegende merkwürdige »Tatsache« der *Erinnerung* beweist, wenn irgend etwas, daß das Bewußtsein nicht in jedem Sinne der Zeit unterworfen, sondern in sich überzeitlich ist. Ein »Vorgang«, z. B. Bewegung, »ist« nur eben dann, wann er ist. So ist gewiß auch der »Vorgang« des Sicherinnerns allemal auf einen bestimmten Zeitpunkt festzulegen; d. h. ich erinnere mich allemal jetzt. Aber in ihrem *Inhalt* reicht die Erinnerung über das Jetzt hinaus. Und zwar wirkt in ihr nicht bloß ein Vergangenes, also nicht jetzt Gegebenes, ins Jetzt hinüber, so wie in einem jetzt sich vollziehenden Bewegungsvorgang ein einem früheren Momente angehöriger Bewegungsimpuls fortwirkt; Erinnerung ist nicht bloß *Erhaltung* eines Daseinsmomentes durch eine gewisse Zeit, gleich der Erhaltung der Bewegung oder der Energie; sondern in ihr ist ein Nichtjetzt, gerade als Nichtjetzt, dennoch jetzt mir gegenwärtig; ein Verhältnis, wie es in nichts, was als objektiver Vorgang in Zeit und Raum beschreiblich ist, auch nur entfernt ähnlich vorkommt oder überhaupt gedacht werden dürfte. Erinnerung ist eben nicht bloß Wiedervorstellung des schon einmal Vorgestellten, etwa wie in einer Kreisbewegung die gleiche Lage zum Zentrum (periodisch oder nichtperiodisch) wiederkehrt; sondern ihr wesentlich unterscheidendes Merkmal ist jene gewisse *Gegenwart* des *Nichtgegenwärtigen*, und als Nichtgegenwärtiges, vor dem Bewußtsein, welches die unerläßliche Voraussetzung dafür ist, daß etwas wie Zeit (die ja stets ein Jetzt und ein Nichtjetzt, und zwar das doppelte Nichtjetzt: das Früher und Später, einschließt) überhaupt nur denkbar ist. Also ist das Zeitbewußtsein selbst nicht bloß zeitliches, sondern überzeitliches Bewußtsein. Gerade an ihm beweist sich das Bewußtsein als eine *Instanz oberhalb der Zeitordnung* des Geschehens.

Unter diese Instanz des überzeitlichen Bewußtseins aber fällt überhaupt alles, was über den Bereich der »Tatsache« (das heißt ja eben: des zeitbestimmten Seins) irgendwie hinausreicht. Es mag hier als beweislose Voraussetzung stehen, daß dieses alles auf ein Grundmoment sich reduziert, welches sich füglich als das des *Tendierens* bezeichnen läßt. Zielen, oder, um noch allgemeiner zu sprechen: *Richtung nehmen* kann man nur auf ein gewissermaßen draußen Liegendes; und dies wird zunächst stets ein Empiri-

sches (Zeitbestimmtes) sein; aber eine Richtung begrenzt sich niemals in einem empirisch darstellbaren Moment, einem zeitlich bestimmten Punkte des erfahrbaren Bereichs, sondern besteht als solche ins zeitlich, also überhaupt empirisch Unbestimmte, »Unendliche« fort; so im Zeitbewußtsein eben die Richtung des Bewußtseins voraus (in die Zukunft) und zurück (in die Vergangenheit); so in aller noch so »theoretischen« Erkenntnis die Richtung auf Einheit, oder aber auf das zu vereinigende Mannigfaltige; so in der »praktischen« Erkenntnis die Richtung auf ein zu Verwirklichendes, Sein-sollendes; woraus das »Sollen« als wohl gebräuchlichster Allgemeinausdruck des über das »Sein« (im Zeitsinn, d. h. im Sinne des punktuell, oder nur von Punkt zu Punkt des erfahrbaren Bereichs zu bestimmenden Daseins) hinausliegenden Gebiets sich versteht.

Wer nur ein einziges Mal diesen evident überzeitlichen Charakter des Bewußtseins sich klar gemacht und in seine schlichten Konsequenzen verfolgt hat, für den ist es schlechthin und auf immer ausgeschlossen, in einer Psychologie, welche das Bewußtsein selbst lediglich als Folge von Vorgängen in der Zeit behandelt, d. h. einer empirischen und damit naturwissenschaftlichen Psychologie, die letztgültige Darstellung des Bewußtseinsbestandes zu sehen. Diese Darstellung hat unter dem Gesichtspunkte der empirischen Konstruktion der Tatsächlichkeit ihr volles Recht, aber eben nur das Recht einer einseitigen Abstraktion. Nicht etwa die Philosophie hat aus einer falschen Vornehmheit, in einer törichten Flucht vor dem Positiven, die so verstandene Psychologie in ihren Hallen nicht dulden wollen, sondern diese selbst hat, indem sie sich auf die Abstraktionsstufe des zeitbestimmten Seins und damit auf den einseitigen Standpunkt naturalistischer Forschung festlegte, sich von der Philosophie gescheiden, die ihrerseits eine solche Beschränkung der wissenschaftlichen Betrachtung ihrem ganzen Begriff nach nun einmal nicht mitmachen kann. So bestimmt sie, in Kant, den großen Satz von der Einheit der Erfahrung aufgestellt, so tief sie ihn begründet hat, so gewiß ist in »möglicher Erfahrung«, d. i. Tatsachenwissenschaft, gerade dieser Begründung zufolge, der Bereich der Erkenntnis und also des Bewußtseins nicht erschöpft.

Aber vielleicht läßt der Begriff »Erfahrung« eine Erweiterung zu, nach welcher er nicht auf Daseinsbestimmung, auf Feststellung von »Vorgängen« in der Zeit beschränkt bleibt, sondern den ganzen »positiven« Bereich der Erkenntnis umspannt, der zwar stets in einer Daseinsentwicklung und also in zeitlicher Auseinanderlegung, insofern empirisch, sich darbietet und aufzuzeigen ist, aber nicht darum auf zeitliche Geltung eingeschränkt bleibt, sondern in

bestimmten Objektsetzungen nichtzeitlichen Charakters sich ausprägt. Der so erweiterten »Erfahrung« gehört die gesamte positive Wirtschafts-, Rechts- und Erziehungslehre, gehört nicht minder das Positive der Kunstwissenschaft, der Religionswissenschaft, aber als zum Kulturinhalt gehörig, als selbst empirisch gegeben, auch der ganze positive Lehrbestand der »theoretischen« Wissenschaften: Mathematik, Physik, Biologie, und so schließlich auch der naturalistischen Psychologie an. Für dies alles gibt es eine eigene, vielmehr nicht nur eine, sondern eine doppelte Methodik an sich nichtnaturalistischen Charakters: die »dogmatische« und die »historische«. Für die erstere ist das Hinausgehen über den Gesichtspunkt des zeitbestimmten Daseins ohne weiteres ersichtlich; die letztere nimmt die zeitliche Betrachtung allerdings auf und unterstellt ihr alles Positive, welches die »Dogmatik« aufweist; aber bei näherem Zusehen findet man, daß gleichwohl nicht die Zeitordnung des Geschehens als solche ihr Interesse und ihre eigentliche Frage bildet. Nicht, was vorher, was nachher war, und wie das Nachfolgende durch das Voraufgehende bedingt war, kurz die Zeitstelle der Ereignisse ist ihr wesentliches Interesse, vielmehr arbeitet sie gerade dahin, das zeitlich Zurückliegende für die Folgezeit, ja wenn es sein könnte für die Ewigkeit zu retten, die »Vergangenheit« vor dem »Vergang« gerade zu bewahren, Gegenwart und Zukunft durch sie zu bereichern und über sich selbst zu erheben, also gerade die zeitliche Spaltung soviel als möglich zu überwinden. Sie strebt das zeitlich sich Darstellende gerade nach seiner überzeitlichen »Geltung« zu erfassen, und dadurch es zu »verewigen«. Einseitig aber wäre es dennoch, die »Geistes«- oder »Kulturwissenschaften« mit den historischen schlecht hin zu identifizieren; vielmehr fällt deren ganzer Bereich immer unter diese beiden Betrachtungen, die historische und die dogmatische, d. h. überzeitlich konstruierende, und zwar so, daß die historische Betrachtung wesentlich nur Vorstufe, nur Bereitstellung des Materials für die dogmatische Betrachtung ist.

Sollte nun Psychologie, als allgemeine Wissenschaft des Bewußtseins, des bewußten Seins, auf »Erfahrung« in jedem Sinne sich erstrecken (da doch »Erfahren« Erleben heißt, alles Erlebbares aber zum Bereiche des Bewußtseins gehört)? Dann müßte sie am Ende alles Positive der Kulturwissenschaften, welches die Naturwissenschaften (die ja selbst Kulturfakta sind) gewissermaßen in sich begreift, das Positive dogmatischer sowohl wie historischer Ordnung, in sich aufnehmen. Sollte also die Psychologie etwa die universale Wissenschaft des Posi-

tiven sein? — Aber man rechnet doch auch auf dem Boden der naturalistischen Auffassung nicht zur Psychologie alles Positive der Naturwissenschaft; sondern so wie in den Schranken der Abstraktion des Naturalismus die Psychologie in der letzten Konkretion der Daseinsbestimmung ihre eigentümliche Aufgabe fand, so wird, nachdem diese Schranke gefallen ist, gegenüber dem nun erweiterten Bereiche des Empirischen als des Positiven jeder Ordnung die Frage der Psychologie doch immer eine eigene bleiben, nämlich die nach der letzten Konkretion positiv bestimmten Bewußtseins überhaupt. Diese »letzte Konkretion«, nach welcher die Psychologie zu fragen hat, müßte also vor allem dieses beides: die gleichsam punktuelle Bestimmung des Daseins und die Richtungsbestimmung jenes überexistentiellen (unter historischer Betrachtung) Voraus- und Zurück- wie auch (unter dogmatischer Betrachtung) gleichsam Hinauf- und Herab-Tendierens streng in eins fassen. Wie diese letzte Konkretion genau zu verstehen, wie sie methodisch zu vollziehen und welches ihr eigentümlicher Erkenntniswert ist, ist hier nicht zu untersuchen. Ist dies aber überhaupt eine Aufgabe, so ist klar, daß sie zur Philosophie eine sehr enge und innerliche Beziehung haben wird, und zwar als ganze zur ganzen, und nicht bloß als Teilgebiet eines weiteren Bereiches (des Positiven überhaupt) nur zu einem Teile von ihr.

Auch dann zwar bliebe immer der Unterschied, daß Psychologie streng auf das Konkrete, also Positive, und zwar das letzte Positive, Philosophie auf die Einheit der Prinzipien gerichtet ist. Daher würde die Psychologie nach diesem erweiterten Begriff die subjektive Gegenseite nicht zur Philosophie allein, sondern zur gesamten objektivierenden Erkenntnis bilden und insofern selbst positive, nicht philosophische Wissenschaft sein. Doch würde es einen grundlegenden Teil von ihr geben, welcher zur Philosophie, als Grundlegung aller Objektivierung, sich genau so verhalten würde, wie die eigentliche, nämlich positive Psychologie zum Ganzen der positiven Wissenschaft. Beide, Empirie wie Philosophie, hätten ihre »konstruktive« und ihre »rekonstruktive« Seite; die rekonstruktive Seite der Empirie wäre nicht sowohl »empirische Psychologie« als Psychologie des Empirischen; die rekonstruktive Seite der Philosophie nicht sowohl philosophische Psychologie als Psychologie des Philosophischen, nämlich der reinen Erkenntnisprinzipien. Hätte die Psychologie nach dieser Vorstellung (um ein früher gebrauchtes Gleichnis wieder aufzunehmen) allgemein gleichsam den absteigenden Ast der Erkenntniskurve zu beschreiben, so würde, wie der Aufstieg die objektivierende Konstruktion jeder

Ordnung, die empirische wie die philosophische (d. h. die Entwicklung der selbst ja höchst objektiven Gesetze aller empirischen Objektivierung) umfaßt, so der Abstieg die Rekonstruktion jeder Ordnung, und zwar zuerst die der Konstruktionen mit Prinzipiencharakter, danach die der empirischen umfassen müssen. Da aber der Prinzipien wenige, der empirischen Objektgestaltungen unabsehbar viele sind, so würde der weitaus größte Teil der psychologischen Untersuchungen der Empirie, ein viel geringerer, aber allerdings grundlegender Teil der Philosophie zufallen.

Es verhielte sich demnach mit der Psychologie auch nach dieser vielleicht radikalsten möglichen Vorstellung ihrer Aufgabe und ihres Verhältnisses zur Philosophie schließlich doch nicht anders als mit irgend einer sonstigen empirischen Wissenschaft: nur hinsichtlich ihrer *Grundlegung in Prinzipien* gehörte sie der Philosophie an. Auch dann würde es noch fraglich und schließlich der Willkür überlassen bleiben, ob man, wie etwa die philosophische Grundlegung der Rechtswissenschaft, als allgemeinste Lehre vom Recht, der Rechtswissenschaft, die philosophische Grundlegung der Naturwissenschaft, als allgemeinste Lehre von der Natur, der Naturwissenschaft, so die philosophische Grundlegung der Psychologie, als allgemeinste Lehre vom Psychischen, der Psychologie selbst zurechnen, oder sie als Philosophie (d. h. Prinzipienlehre) der Psychologie von der eigentlich so zu benennenden, nämlich positiven Psychologie absondern will. Worauf es aber, abgesehen von allem Streit um die Benennung, sachlich und entscheidend hier ankommt, ist, daß die Philosophie (d. h. Prinzipienwissenschaft) nicht minder als die Empirie eine »konstruktive« und eine »rekonstruktive« Seite hat, und daß in der letzteren, nenne man sie nun philosophische Psychologie oder Philosophie der Psychologie, Philosophie und Psychologie sich in engster Weise aufeinander beziehen und ineinandergreifen müssen. Da aber in der Prinzipienlehre, ebenso wie in der gesamten Empirie, die »Konstruktion« und die »Rekonstruktion« in der Weise einander korrespondieren müssen, daß jede für die andere (obwohl in entgegengesetztem Sinne) »begründend« genannt werden kann (nämlich jene für diese im objektiven, diese für jene im subjektiven Sinne), so wird die Meinung, daß in irgend einer letzten Betrachtung Philosophie überhaupt Psychologie sei oder werden müsse, immerhin begreiflich, trotz allem, was von so vielen Seiten und so überzeugend richtig für die notwendig reine, psychologiefreie Begründung aller grundlegenden Philosophie beigebracht worden ist. Selbst von einer psychologiefreien Begründung der Psychologie könnte man mit gutem Sinn reden, wenn nämlich damit gesagt sein soll (was ich mehrfach zu begründen

und durchzuführen mich bemüht habe): daß eine Wissenschaft des Subjektiven nicht anders als auf dem Fundamente der Wissenschaft des Objektiven, und als selbst fundamentale nur auf dem der reinen Grundwissenschaften der Objektivierung (etwa Logik, Ethik und Aesthetik) möglich sei: so würde doch dies alles daran nichts ändern, daß diese reinen, grundlegenden Objektwissenschaften selbst, gerade indem sie eine ebenso grundlegende Wissenschaft vom Subjektiven — im objektiven Sinne der Begründung — begründen, zugleich ihre Begründung — im neuen, eigentümlichen Sinne »subjektiver« Begründung — erhalten und insofern in Psychologie sich gleichsam zurückverwandeln; »zurück«, sofern alle Objektivierung doch als Gegenseite das Subjektive von Anfang an voraussetzte, nur, eben als Objektivierung, es hinter sich ließ, von ihm zunächst zu abstrahieren hatte. In solchem Sinne würde dann Psychologie (wie schon anfangs gesagt wurde) gewiß nicht das Fundament, wohl aber die Krönung der Philosophie und gewissermaßen ihr letztes Wort sein.

Solange indessen diese sehr neue, sehr weitgehende und schwer durchzuführende Auffassung der Psychologie die Anerkennung erst zu erkämpfen hat, solange unter Psychologie eine reine Tatsachenwissenschaft, wenngleich unter allen Wissenschaften dieses Charakters die konkreteste, verstanden wird, bleibt es dabei, daß sie als solche der Philosophie nicht zugehört, weder sie begründen kann, noch auf sie irgendeine spezifische oder eminente Beziehung hat, sondern nur ebenso wie jede andere empirische, insbesondere zum Naturgebiet gehörige Sonderwissenschaft zu ihr sich verhält, daher auch nicht Philosophie in ihr Lehrgebiet einschließen noch umgekehrt in das Lehrgebiet der Philosophie eingeschlossen sein, sondern allenfalls nur, wie jede andere empirische Wissenschaft, in Personalunion mit ihr sich verbinden kann.

Das System der Grammatik.

Von

Karl Vossler (München).

Wo immer geistig gearbeitet und etwas geleistet wird, kann man die menschliche Rede als dieser Leistung vorangehend, sie vorbereitend antreffen, und ebenso regelmäßig hört man sie hinter der Leistung hertönen, sie preisend, tadelnd, verkündend, mitteilend. Das Wort ist ebenso vor der Tat wie nach ihr. Es verständigt uns über das zu Leistende wie über das Geleistete und darf eben darum nicht mit der Leistung verwechselt werden. Sobald wir eine Leistung als solche beurteilen, trennen wir sie von allen Worten, die dabei im Spiele waren. Ja, es kann für keine Leistung ein schlimmeres Zeugnis geben als den Spruch, daß sie nur in Worten bestehe. Der Denker, der Forscher, der Staatsmann, der Lehrer, ja selbst die Redner und Dichter, die nur Worte machen, sind eben deshalb keine wahren Denker, Forscher, Dichter.

Daraus folgt, daß das Wort oder die Sprache, an und für sich genommen, gar keine geistige Tätigkeit ist; denn alle wertvolle Leistung liegt jenseits oder vielmehr zwischen den Worten. Wenn diese überhaupt etwas bedeuten, so ist es kraft ihrer Beziehung auf etwas anderes als sie selbst sind. Eine Wissenschaft, die sich mit den Worten an und für sich beschäftigt, von ihren Beziehungen zu allen Kulturleistungen absieht und nur Beziehungen zwischen den einzelnen Arten und Kombinationen von Worten ins Auge faßt, könnte demnach als das müßigste, gleichgültigste und sinnloseste Unternehmen der Welt erscheinen. Trotzdem scheint es eine solche Wissenschaft zu geben, und durchaus ernst zu nehmende Forscher stehen in ihrem Dienst. Das sind die Grammatiker. Ja gerade die exaktesten unter ihnen bemühen sich bewußtermaßen, von allen Beziehungen der Worte auf kulturelle Leistungen und Werte abzusehen. Sie täuschen sich auch nicht darüber, daß das was sie an der menschlichen Rede suchen, gar keine geistige Wirklichkeit hat. »Die Sprache«, sagt A.

Meillet, »ist ein abstraktes Gebilde (*un être idéal*), das sich unmittelbar überhaupt nicht fassen läßt. — Seine eigentliche Wirklichkeit (*réalité intime*) entschlüpft dem Sprachforscher so gut wie dem Sprechenden«¹⁾.

Welcher Art ist dieses Gebilde? Was bleibt dem Grammatiker noch in Händen, nachdem er alle Beziehung auf geistige Tätigkeit und Kulturarbeit ausgeschaltet hat? »Die Wirklichkeit der Sprache«, antwortet Meillet, »ist das Assoziationssystem, das im Geiste aller Sprechenden besteht, so weit sie zu einer und derselben Sprachgemeinschaft gehören, und es ist zugleich ein für jeden von ihnen vorhandener Zwang, einen genauen Parallelismus zwischen seinem eigenem System und allen denen seiner Sprachgruppe zu bewahren. So ist die Sprache als eine nur in der Gesellschaft vorhandene Wirklichkeit zugleich in den Individuen und außer ihnen«²⁾. Also ein System und ein Zwang zum System, die von einem Individuum zum andern laufen, die weder ganz in ihnen noch ganz außer ihnen, sondern sozusagen zwischen ihnen ruhen. Eine ähnliche Lage wie die oben geschilderte zwischen den geistigen Leistungen.

Die Sprache wäre demnach Vorläuferin und Nachläuferin nicht nur der Taten des Menschen, sondern auch seiner Individualität. Sie begleitete und umgäbe nicht nur seine geistigen Leistungen, sondern auch sein bloßes geistiges Dasein, nicht nur was er erzeugt, auch was er ist. Sie dürfte weder mit dem einen noch mit dem andern vermengt werden. In der Tat, so wenig es irgend eine geistige Tat gibt, ebensowenig kann man sich eine geistige Individualität denken, die mit irgend einem sprachlichen System derart verwachsen wäre, daß sie nicht davon losgelöst werden könnte und müsste, sobald sie in dem ihr eigenen Wesen erkannt werden soll. Dies gilt selbst von denjenigen Individualitäten, die am tiefsten in die Sprache eingetaucht sind, von den Meistern der Sprache, den Dichtern und Rednern. Goethes geistige Individualität kann und muß vom Historiker aus allen Wortlauten, in denen sie sich ausgedrückt hat, herausgehoben, gleichsam verinnerlicht und so gereinigt werden, daß selbst derjenige sie durchschaut, der nie ein deutsches Wort gesprochen hat.

Die Gegenprobe dieses Sachverhaltes liegt darin, daß die Sprachwissenschaft, je strenger sie grammatikalisch gerichtet ist, um so entschiedener nicht nur von allen Kulturleistungen, sondern selbst von allen Individualitäten absieht, die irgendwie mit der von ihr erforsch-

1) A. Meillet, *Linguistique* in *De la méthode dans les Sciences*, deuxième série. Paris 1911, S. 291.

2) Ebenda, S. 292 f.

ten Sprache zu tun hatten. Dem Grammatiker gilt die Sprache der Kaffern so viel wie die der Griechen des perikleischen Zeitalters, und die des Perikles so viel wie die seines albernsten Mitbürgers und Zeitgenossen. Kurz, der wesentliche Gegenstand der Grammatik ist eine von aller geistigen Tätigkeit und allem geistigen Leben abgelöste Sprache.

Wozu aber diese Isolierung? Was kann überhaupt noch interessieren, nachdem die Sonderarten der Sprecher und der Zwecke ihres Sprechens gleichgültig geworden sind? Nun, eben nur die Art noch wie dieses Sprechen geschieht oder gemacht wird. Da es nach vollzogener Abstraktion ein geistiges Geschehen und Handeln nicht mehr sein kann, so bleibt nur ein natürliches Geschehen und ein geistloses, automatisches, mechanisches Machen noch übrig. In der Tat, auf solche Vorgänge, auf Mechanismus der Physis und Mechanismus der Psyche reduziert sich alles sprachliche Leben wie die grammatische Methode es erfaßt.

Es ist nötig, diesen Sachverhalt durch eine Reihe von Beispielen zu erhärten, denn er wird immer wieder dadurch verdunkelt, daß in der Sprachwissenschaft viel von grammatischer Entwicklung oder von historischer Grammatik die Rede ist. Demgegenüber müssen wir zunächst betonen, daß das grammatische Verfahren immer erst dort sich schmeicheln darf, seine besondere Aufgabe erfüllt zu haben, wo es alle schöpferische Eigenart und geistige Initiative, die etwa in der Sprache noch spuken könnte, gebannt und auf Mechanismus der Natur und der Seele zurückgeführt hat.

In der historischen Grammatik einer romanischen Sprache steht zu lesen, daß das lateinische Neutrum, von geringfügigen Ausnahmen abgesehen, in den romanischen Sprachen verloren ist, also nur männliche und weibliche Substantiva noch unterschieden werden; indem die Neutra zu den Maskulinen und Femininen »übergetreten« sind. Der Uebertritt, heißt es, sei »in erster Linie durch die Lautgestalt, dann auch durch die Bedeutung der in Betracht kommenden Wörter und Wortformen bedingt«¹⁾. Neutra wie *castellum*, *pratum*, *vinum* hatten im Genetiv, Dativ und Ablativ Singularis und Pluralis dieselbe Endung wie die Masculina *murus*, *campus*, *annus* usw. Und insbesondere deckten sich die Formen ihres Accusativ Singularis — *um*. Die Masculina waren in der Mehrzahl und wurden verhältnismäßig häufiger gebraucht. Die häufigsten Formen aber waren für die Neutra sowohl wie für die Masculina die Genitive und Dative und vor allem der Accusativ Singularis, also gerade diejenigen Formen, in denen sich die Geschlechter nicht von einander unterschieden. So kam es, daß

1) Schwan-Behrens, Grammatik des Altfranzösischen. 9. Aufl. Leipzig 1911, § 283.

die anderen, nach Geschlecht verschiedenen Formen der Neutra dem Gedächtnis allmählich entschwanden und, wenn man sie ausnahmsweise einmal nötig hatte, neugebildet werden mußten. Die Neubildung erfolgte nach einem mechanischen Assoziationsschema, nach einer sogenannten Proportionengruppe¹⁾. Wenn man z. B. den Nominativ Singularis eines Neutrums, sagen wir *castellum*, brauchte, so formte man ihn nach einem Schema, das sich etwa folgendermaßen veranschaulichen läßt: *campum* (oder *campi* oder *campo* oder *camporum* oder *campis*): *campus* = *castellum* (oder *castelli* oder *castello* oder *castellorum* oder *castellis*): *castell-us*. Die alte Proportionengruppe *campum*: *campus* = *castellum*: *castellum* ist als die seltenere und kompliziertere verlassen worden, und man gelangte aus reiner Nachlässigkeit zu einer ebenso neuen als falschen Nominativform *castellus* (altfranzösisch *chastels*). Die Sprachforscher sind zwar heute geneigt, eine derartige Neubildung durch Analogie nicht mehr als einen »Fehler«, der durch geistige Faulheit oder Mechanisierung des sprachlichen Denkens entsteht, anzusehen, sondern als eine »Schöpfung«, die durch geistige Kraft zustande kommt. Für die Erklärung des Vorgangs selbst aber macht es innerhalb des grammatischen Verfahrens gar nichts aus, ob man ihn optimistisch oder pessimistisch beurteilt. Erklärt ist er jedenfalls erst dadurch, daß man ihn völlig isoliert, daß man alles Bewußtsein, alle geistige Teilnahme und Initiative der sprechenden Individuen ausscheidet und den analogischen Wandel als eine Sache betrachtet, die sich ganz nach der Art eines mechanischen Kräftespieles vollzieht. Die Träger der Kräfte sind dabei nicht mehr die Menschen, sondern die Gruppen der Sprachformen. Das Spiel der Kräfte erfolgt weder nach logischen, noch ästhetischen, noch ethischen, noch ökonomischen Rücksichten, sondern nach den rein quantitativen Verhältnissen der Häufigkeit. Die weniger häufig gebrauchten Formen werden von den häufigeren angezogen und gesellen sich ihnen bei, indem sie ihnen gleich werden. Das Häufige ist das Schwere oder Starke, das das weniger Häufige als das Leichte oder Schwache nach sich zieht. Für den strengen Grammatiker ist alle Analogie, wo immer sie sich abspiele, bei den Lautformen, bei den Flexionsformen, bei den Satzformen, bei den Wortformen keine Frage der geistigen Macht, sondern einer diesen Formen beigelegten physischen Kraft. Ja die Grammatik weiß sich dieses physikalischen Sachverhaltes derart sicher, daß sie sich gar die Mühe nicht nimmt, ihn zu erweisen. Niemals hat sie meines Wissens den analogischen Sieg dieser oder jener Neubildung über diese oder jene alte Form durch zahlenmäßige Erhebungen bewiesen. Wo je Statistik in der

¹⁾ H. Paul, Prinzipien der Sprachgeschichte. 4. Aufl. Halle 1909, 5. Kapitel.

Sprachwissenschaft getrieben wird, geschieht es, wie wir später sehen werden, im Dienste einer ganz anderen Fragestellung. Vielmehr zieht die Grammatik überall wo ein analogischer Sieg statt hat, aus dem bloßen Erfolg den billigen Schluß, daß die siegende Form, also in dem obigen Beispiel der Nominativ Singularis *castellus* (statt *castellum*) zu der schwereren oder häufigeren Gruppe gehört hat. Sie setzt etwas voraus was sie in Wahrheit niemals erwiesen hat, noch wird erweisen können. Sie läßt sich an der einfachen »Selbstverständlichkeit« eines im Grunde höchst zweifelhaften Satzes genügen. Es ist nämlich keineswegs ausgemacht, daß unter zwei Konkurrenzformen jedesmal die objektiv häufiger gebrauchte auch die stärkere sei und sich auf Kosten ihrer weniger häufigen Rivalin durchsetzen müsse.

Ja, die Grammatik selbst rechnet geradezu mit der umgekehrten Möglichkeit. Sie setzt nämlich manchmal auch voraus, und ebenfalls ohne es erwiesen zu haben und erweisen zu können, daß gewisse Ausdrucksmittel, je häufiger sie gebraucht werden, desto mehr sich abschwächen, bis sie schließlich eingehen. Nur sind es nicht die Formen, sondern die Bedeutungen, die diesem zweiten quantitativen Gesetz unterliegen.

Beispiel. Die lateinischen Komparative *facilior*, *pulchrior*, *acrior* und ähnliche, d. h. die steigernde Bedeutung des Suffixes *-ior* ist mit wenigen Ausnahmen in den romanischen Sprachen zugrunde gegangen. Der häufige Gebrauch, sagt man, habe die steigernde Kraft derart geschwächt, daß der Sprecher, der mit Nachdruck eine Sache, die ihm am Herzen lag, als »leichter, schöner, schärfer« bezeichnen wollte, eines Tages das farblos gewordene *-ior* liegen ließ, zu Umschreibungen griff und *plus facilis*, *magis acer*, oder *melius pulcher* sagte. Von diesem Zeitpunkt an wurden *facilior*, *acrior*, usw., die früher allzu häufig waren, immer seltener und verschwanden. Ähnlich haben die hinweisenden Fürwörter des Lateinischen, *iste*, *ille*, ihre Bedeutungskraft mehr und mehr verloren und sind durch häufigen, dabei typisch vortonigen, »enklitischen« Gebrauch zu bloßen Artikeln herabgesunken. Für das hinweisende Fürwort mußte nun Ersatz geschafft werden durch zusammengesetzte Ausdrücke wie *ecce ille*, *ecce iste*, die dann ihrerseits im Französischen sich zu *cel*, *cest* verschliffen haben und wiederum durch Zusammensetzungen wie *celui*, *celui-ci*, *celui-là* und dergl. übertrumpft wurden. So sanken selbständige, sinnstarke Wörter, je öfter sie in typischen Zusammensetzungen mit andern Wörtern vorkommen, zu bloßen Formwörtern oder gar Formelementen, Suffixen, Präfixen herab. Die deutschen *-heit*, *-schaft*, *-tum*, *-bar*, *-lich*, *-sam*, *-haft* waren, bevor sie zu Suffixen wurden, sinnstarke Eigenwörter. A. Meillet nennt diesen Vor-

gang der Bedeutungsentleerung Grammatikalisierung. Sämtliche grammatischen Formwörter und Formelemente in sämtlichen indogermanischen Sprachen sind, wie es scheint, nichts anderes als veraltete, durch vielen Gebrauch in einem bestimmten Sinn erstarrte, bedeutungsschwach gewordene Eigenwörter. Es hat eine Mechanisierung des Wortsinnes stattgefunden, eine Abwanderung der geistigen Aufmerksamkeit, die der Grammatiker als einen automatischen Vorgang zu begreifen sucht. Auch hier setzt er eine Art physikalisch-mathematischer Gleichung voraus und denkt sich, daß in demselben Maße, in dem die Häufigkeit des typischen Gebrauches anschwillt, die Grammatikalisierung sich befestigt. Auch hier fällt es ihm nicht ein, die Umsetzung der Qualitätsstufen der Sinnentleerung in Quantitäten der Häufigkeit des Gebrauches zu beweisen. Vielmehr begnügt er sich, wie bei der Analogie mit einer Schlußfolgerung *ex eventu* und denkt sich: weil dieser oder jener Wortsinn sich tatsächlich grammatikalisiert hat, muß er eine gewisse Zeitlang vorher verhältnismäßig häufig in typischen Verbindungen gebraucht worden sein. Durch häufigen Gebrauch werden grammatische Formelemente *per analogiam* oder *attractionem* verstärkt, grammatische Bedeutungselemente dagegen *per grammaticalisationem* geschwächt. Dabei hofft man, beide Vorgänge hinlänglich erklärt zu haben, wenn man sie als Mechanisierung oder Automatisierung des Sprechens und sprachlichen Denkens, als ein Untertauchen oder Herabsinken der geistigen Tätigkeit in ein psychophysisches Assoziationsschema ansieht.

Analogie und Grammatikalisierung sind zwar die wichtigsten, doch keineswegs die einzigen sprachlichen Vorgänge, die lediglich durch das leere, unpersönliche, allgemeine, von allem besonderen Inhalt des Ausgesprochenen und von aller geistigen Eigenart des Sprechenden sich ablösende Sprechen zustande kommen, genauer gesagt: nicht die einzigen, zu deren Erklärung es unmittelbar überflüssig ist, eine freie geistige Tätigkeit, eine Leistung, oder ein eigenartiges geistiges Leben, eine Individualität in Betracht zu ziehen. Ja, sämtliche sprachliche Vorgänge muß die Grammatik sich bemühen, in ihr Netz zu bringen. In der Tat gelingt ihr noch mancher Fischfang. Vor allem vermag sie Fälle, die man pathologisch nennen könnte, auf ihre Seite zu ziehen: die sogenannten Kontaminationen der Laute, der Bedeutungen, der Funktionen, der Satzkonstruktionen. Es handelt sich dabei immer um ein Verwechseln und Vermischen zweier sprachlicher Elemente in einem dritten. So entsteht vulgärlateinisches *grevis* aus einer Kreuzung von *gravis* und *levis*; *voster* aus *vester* + *noster*, die deutsche Konstruktion *derselbe wie* aus *derselbe der* + *der gleiche wie* u. a. ¹⁾ Die

¹⁾ Beispiele bei Paul, Prinzipien, Kap. VIII.

Mehrzahl solcher Kreuzungen, wie übrigens auch die Mehrzahl der analogischen Neubildungen, wird als zwitterhafte Ausgeburt eines schwachen Augenblickes, eines vorübergehend zerstreuten oder mechanisierten Geistes alsbald erkannt und unterdrückt. Andere aber schleichen sich in den allgemeinen Sprachgebrauch, in das »System« ein. Es wird auf der ganzen Erde keine Sprache geben, die frei davon wäre. Man darf daher auch die Kontamination als wesentlich, konstitutiv und normal für ein Sprachsystem gelten lassen. Vermutlich hat sie in viel ausgedehnterem Maße gewirkt als man bisher hat nachweisen können. Insbesondere in der Syntax spielt sie eine hervorragende, fast führende Rolle. Im französischen Satzbau z. B. hat Adolf Tobler eine Fülle von Mischungen der Konstruktion, die niemand vermutet hätte, aufgedeckt. Die Auffassung der Kontamination als einer vereinzelt, zufälligen oder gar pathologischen Erscheinung ist in der Grammatik nicht haltbar; vielmehr muß sie als ein wesentlicher Vorgang in demselben Maße wie Analogie und Grammatikalisierung anerkannt werden.

Auch hat sie mit diesen beiden Erscheinungen etwas Gemeinsames. Vor allem kann sie sich, wie jene, nur unter der Bedingung durchsetzen, daß die Kombination, aus der sie hervorgeht, sich häufig wiederholt. Und auch in ihr vereinigen sich zwei Formengruppen oder Formen zu einer neuen Einheit, wobei es unwesentlich ist, ob die Eltern das Kind überleben, oder das Kind die Eltern. Alle drei Vorgänge sind mechanische und assoziative Uniformierungen einer ursprünglichen Zweiheit. Bei der Grammatikalisierung ist dieser Sachverhalt vielleicht nicht ohne weiteres klar. Aber man bedenke, daß ein selbständiges Wort sich immer nur in d e r Weise entleeren kann, daß es seinen Eigengehalt in das Nachbarwort ergießt und zu einer mehr oder weniger festen Einheit mit ihm verschmilzt. So wird die Zweiheit *cantare habeo* zu der erst lockeren Einheit *cantar' hó* und schließlich zu der festen *canterò*. Man bedenke ferner, daß sämtliche Wörter der indogermanischen Sprachen von der Grammatik als prinzipiell zweigliedrig betrachtet werden können, als zusammengesetzt aus einem Wurzelement und einem Formelement¹⁾. Reine Formwörter wie Artikel, Präpositionen u. a., also gerade die grammatikalisierten par excellence bilden dabei erst mit ihrem Hauptwort zusammen eine Einheit, während reine Sinnwörter wie die Interjektionen, also gerade die nicht grammatikalisierten par excellence ihren Sinn nicht in sich selbst haben, sondern erst durch Beziehung auf ein anderes finden, das vielleicht nicht ausgesprochen wird, das aber, so-

1) Diesen Nachweis hat Jan von Rozwadowski in einer scharfsinnigen Untersuchung »Wortbildung und Wortbedeutung«, Heidelberg 1904, geführt.

bald es genannt ist, sich mit der Interjektion zu einer grammatischen Einheit verbindet. Darum pendelt die Interjektion zwischen dem Zustand der psychologischen und dem der grammatischen Bezogenheit fortwährend hin und her, jederzeit bereit, sich zu grammatikalisieren und sofort wieder zu entgrammatikalisieren. Man vergleiche: »Vergebens, ach! vergebens stöhnt ihm der bange Seufzer nach«; und »Weh mir! was hab ich gesagt.« Das nur psychologisch bezogene »Ach!« ist zwar eine Einheit für sich, aber keine grammatikalisierte, während das »Weh!« erst mit dem folgenden »mir« zusammen eine grammatische Einheit bildet.

Demnach sind Analogie, Kontamination und Grammatikalisierung als einheitbildende, uniformierende Vorgänge zu betrachten. Eine ursprüngliche Zweiheit sinkt in ihnen dadurch zur Einheit zusammen, daß die geistige Kraft, die Aufmerksamkeit, von der die Zweiheit getragen und auseinandergehalten war, nachgibt, entweicht, sich anderswohin verflüchtigt. Der Geist läuft sozusagen davon, die sprachlichen Elemente hinter ihm her und fallen, da er sie nicht mehr hält, ineinander hinein, vereinigen sich *m e c h a n i s c h*.

Dem gegenüber hat man eine zweite Ordnung sprachlicher Vorgänge, die Spaltungen, Wandlungen, Differenzierungen der Formen und der Bedeutungen. Es fragt sich, ob die Grammatik imstande ist, auch diese zu erklären. Sie müßte dann die Zweiheit, nicht mehr die Einheit, als den mechanischen und automatischen Moment der Sprache auffassen und die Einheit als den geistigen. Die Spaltung erscheint ihr dann als das natürliche Auseinanderfallen einer vom Geiste nicht mehr gehaltenen, preisgegebenen Einheit. Auf diese zweite Anschauung gründet sie in der Tat die Erklärung aller derjenigen sprachlichen Vorgänge, die sie auf die erste nicht zurückführen kann.

So verhält sie sich z. B. dem Lautwandel gegenüber. Selbstverständlich gilt dies nur für diejenigen Seite des Lautwandels, die nicht einheitlich, nicht uniform ist. Seine Ausbreitung, Verallgemeinerung und sogenannte Gesetzmäßigkeit kann dabei immer nur als Uebertragung, d. h. als Lautanalogie in Betracht kommen. Davon wäre also abzusehen. Zunächst wird nun die Rede als eine strenge lautliche Einheit, als »eine kontinuierliche Reihe von unendlich vielen Lauten« aufgefaßt. Einen Einzellaut oder Lautteil kann es in diesem Komplex streng genommen nicht geben. Wie der Sprecher ihn in einem Zuge artikuliert, so empfängt der Hörer ihn als eine ununterbrochene dynamische Einheit, als eine Lautwelle. Hier ist alles Bewegung, Uebergang, Dynamik, fortlaufende Einheit von Lautnuancen, die auseinander hervorgehen. Der strenge Phonetiker erkennt keine

Laute, keine Worte, keine Sätze an; nur Sprechgruppen oder Lautgruppen, von denen jede eine Sache für sich und durch natürliche Atempausen von den benachbarten Gruppen getrennt ist. Daß die Atempausen zugleich Sinnpausen und die Lautwellen resp. die Bewegungswellen der Artikulation zugleich Sinneinheiten sind, wird dabei stillschweigend vorausgesetzt. Durch die häufige Wiederholung solcher Gruppen oder Wellen aber, wie es das viele Sprechen und Hören innerhalb einer Sprachgemeinschaft mit sich bringt, entsteht im Sprecher der Schein, im Hörer die Täuschung und schließlich im Forscher der Eindruck, daß es nicht nur Lautgruppen gebe, sondern auch einzelne immer wiederkehrende Laute, ein *a*, ein *e*, ein *t* usw., also Einzellaute oder Lautteile, die sich als solche wiederholen, miteinander vergleichen, aus den Gruppen herauslösen und identifizieren lassen. Alle *a*-ähnlichen, *e*-ähnlichen, *t*-ähnlichen Laute werden nun zusammengefaßt und als »Lautsystem« einer Sprache dargestellt. Allein, man verbirgt sich dabei nicht, daß der Schein, der im Sprecher nur ein Erinnerungsgefühl, ein geläufig gewordenes mechanisiertes Bewegungsgefühl war, im Hörer nur eine Erinnerungsempfindung, eine automatisierte Tonempfindung und im Bewußtsein des Forschers nur eine Abstraktion, man verbirgt sich nicht, daß diese Scheingebilde der Einzellaute durch das tatsächliche Sprechen und Hören fortwährend Lügen gestraft werden. Man glaubt, ein *a*, ein *e*, ein *t* zu sprechen, zu hören, zu beobachten: tatsächlich ist es jedesmal etwas anderes. Ein Wandel hat also innerhalb des einmaligen und jedesmaligen Sprechens oder Hörens gar nicht statt. Man kann einen solchen nur dadurch gewahren, daß man das Gesprochene mit dem Gehörten, oder das jetzt und hier Gesprochene oder Gehörte mit dem früher und dort Gehörten oder Gesprochenen vergleicht. Er hat also nur innerhalb eines vielmaligen, häufigen, allgemeinen, abstrakten und mechanischen Sprechens und Hörens sein Dasein. Seine letzte Wurzel steckt in der natürlichen Unstimmigkeit zwischen Sprechen und Hören, zwischen artikulatorischem Bewegungsgefühl und akustischer Tonempfindung, zwischen dem Produzieren und dem Rezipieren der Sprache, kurz er liegt nicht in der Sprache als Verständnis, sondern als Halbverständnis oder Unverständnis. Der Lautwandel findet immer dann statt, wenn anders gehört als artikuliert, anders artikuliert als gehört wird. Dies geschieht nun aber schlechthin immer, denn die physiologischen Werkzeuge des Artikulierens sind ihrer Naturbeschaffenheit nach etwas anderes als die akustischen des Hörens. Es handelt sich also nicht um ein Mißverständnis oder eine Unstimmigkeit des Geistes mit sich selbst, sondern des Geistes mit der Mechanik seiner Werkzeuge. Es handelt sich um ein Unverständnis d. h. die Grammatik

interessiert sich für die Unstimmigkeit nur insoweit sie vom Geiste nicht mehr oder noch nicht überwunden wird.

Dabei macht sie die Entdeckung, daß gerade die großen Unstimmigkeiten des Versprechens, Verhörens, Mißverstehens für das Zustandekommen eines Lautwandels am wenigsten oder gar nichts beitragen, denn sie werden vom Geiste selbst berichtigt und in den allgemeinen Gebrauch nicht eingelassen. Vielmehr sind es die kleinsten, bedeutungslosesten, unscheinbarsten Unstimmigkeiten, die sich einschleichen und durch eine Art Summierung zum Lautwandel führen. Für die Grammatik ist der Lautwandel eine Summierung kleinster, unverstandener, mechanischer Unstimmigkeiten. Um sich summieren zu können, müssen sich diese erstens in derselben Richtung bewegen, sozusagen dasselbe mathematische Vorzeichen haben und zweitens einander ähnlich oder analog sein, also sozusagen denselben Nenner haben. Es muß in den Unstimmigkeiten eine Einheit sein. Der lateinisch-französische Lautwandel $\acute{a} > \acute{e}$, wie wir ihn in *patrem > père, talem > tel* usw. haben, ist das Ergebnis einer ungeheuer langen und summierten Reihe von Unstimmigkeiten d. h. von Abweichungen der a — Artikulation in palataler Richtung, aber nicht sämtlicher a — Artikulationen, sondern nur derer, die in betonter und offener Silbe und vor einem nichtnasalen Konsonanten statt hatten. (*panem > pain, partem > part*). Es können nur diejenigen Unstimmigkeiten sich summieren, die sich lautlich analog sind. Nur derjenige Lautwandel setzt sich durch, den eine Lautgruppierung umspannt. Das spezifisch Gesetzmäßige an einem Lautwandel ist das spezifisch Lautanalogische an ihm. Gesetzmäßig tritt er eben nur in analogen Lautgruppen auf, d. h. nur in solchen Lautkomplexen, die sich derart wiederholen, derart häufig werden, daß sie im Bewegungsgefühl der Sprechenden als eine einheitliche Gruppe empfunden werden. Ein altfranzösisches Lautgesetz z. B. besagt, daß alle p, b, v -Laute sich an einen folgenden dentalen Konsonanten angleichen: *septem > set, scripsi > escri, bibit > beit, movet > muet* usw. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß jedesmal, bei jedem in Frage kommenden Worte sich diese Angleichung rein phonetisch vollzogen hätte, sondern nur, daß sich durch lange Gewöhnung ein Bewegungsgefühl ausgebildet hat, eine mechanische Lautassoziation, derzufolge ein erst nur einzelner, dann häufigerer Wandel $pt > t, vt > t$ usw. schließlich allgemein wurde. Seine Allgemeinheit ist durch Uebertragung, durch eine Art physiologischer Analogie zustande gekommen. Wenn man Bedenken trägt, diesen Vorgang als Analogie zu bezeichnen, so ist er doch wie diese eine mechanische Attraktion, die von der häufigen auf die seltene Formengruppe ausgeübt wird, also wesentlich dasselbe

wie die Analogie, nur daß er sich eher im physischen als im psychischen Mechanismus abspielt.

So ist denn das Entstehen des Lautwandels durch eine mechanische Unstimmigkeit, die Gesetzmäßigkeit seines Ablaufes aber durch eine mechanische Uniformierung bedingt. Als Unstimmigkeit ist der Lautwandel das Gegenspiel zur Analogie, als Uniformierung ist er das Zusammenspiel mit ihr. So erklärt es sich, daß analogische Vorgänge den Lautwandel einerseits unterbrechen und andererseits fortsetzen. Sie bestimmen seine Ausdehnung sowohl wie seine Begrenztheit, sie erklären seine Gesetzmäßigkeit wie seine Ausnahmen. Der mechanische Dualismus von artikulatorischem Bewegungsgefühl und akustischer Tonempfindung müßte in der Tat das ganze System einer Sprache zerreißen, wenn die Kräfte der mechanischen Uniformierung, d. h. die analogischen Vorgänge ihm nicht entgegenständen.

Wie die Analogie mit dem Lautwandel, so scheint mir, steht die Grammatikalisierung mit dem Bedeutungswandel im Verhältnis des Gegenspiels und Zusammenspiels. Wie der Grammatiker die Wurzel des Lautwandels in einer natürlichen Unstimmigkeit zwischen Artikulieren und Hören fand, so entdeckt er nun die des Bedeutungswandels in einer nicht weniger natürlichen Unstimmigkeit zwischen »Meinen« und »Verstehen«. Wie es in einer Sprechgruppe keine einzelnen Laute, sondern nur unendliche und kontinuierliche Lautübergänge gab, so sagt er, können in einer konkreten Sinngruppe keine festen Einzelbedeutungen unterschieden werden. Auch die Sinngruppe ist eine fortlaufende dynamische Einheit, innerhalb deren jedes Wort, auch das blasseste Formwörtchen, seine einmalige, besondere, durch und durch eigenartige Bedeutungsfarbe erhält. Und wiederum ist es nur das viele und wiederholte Sprechen, der mechanische oder automatische Moment des Sprechens, was im Sprecher, im Hörer, im Forscher, den Eindruck, den Schein, die Lehre erweckt, daß einzelne, feste gebräuchliche Wortbedeutungen immer wieder vorkommen, aus einer Vielheit von Sinngruppen sich herauslösen und mit einander vergleichen lassen. Man glaubt, mit den Wörtern »Tisch«, »Berg«, »ich«, »du« immer dasselbe zu meinen; tatsächlich meint man jedesmal etwas anderes. Nun stellt man das immer Gemeinte, das eine Abstraktion ist, dem jeweils Gemeinten, das ein Concretum und Individuum ist, gegenüber, vergleicht sie, vergleicht das vom Sprecher Gemeinte mit dem vom Hörer Verstandenen, das Gelegentliche mit dem Gebräuchlichen, das von Gestern mit dem von Heute usw. Man stellt grundsätzliche Unstimmigkeit zwischen Meinen und Verstehen und als deren Folge grundsätzlichen Bedeutungswandel fest.

Und auch hier wieder macht man die Entdeckung, daß nur die kleinen und kleinsten Abweichungen, nicht die großen, nicht die Mißverständnisse, die vom Geist korrigiert werden, sich durchsetzen und daß nur diejenigen sich summieren, die in einer und derselben Richtung sich bewegen. Dies ist aber immer nur die Richtung von der einmaligen Bedeutung zur mehrmaligen, von der gelegentlichen zur allgemeinen, von der farbigen zur blassen, von der konkreten zur abstrakten, von der engen zur weiten, von der sachlichen zur formalen, kurz dieselbe Richtung, in der die zur Grammatikalisierung führenden Bedeutungswandlungen sich bewegen. Gesetzmäßig ist der Bedeutungswandel nur insofern als er in derselben Richtung verläuft wie jene mechanische Sinnentleerung und Sinnerweiterung, die das Wesen der Grammatikalisierung ausmacht. Hier haben wir also ein Zusammenspiel von Grammatikalisierung und Bedeutungswandel, das dem oben geschilderten von Analogie und Lautwandel entspricht. Und auch das Gegenspiel ist nun ohne weiteres ersichtlich. Sobald nämlich ein Wort durch gesetzmäßigen, d. h. kontinuierlichen und summierten, kleinsten, unkontrollierten und unverstandenen Bedeutungswandel derart leer und weit in seiner Bedeutung geworden ist, daß es einen eigenen, sachlichen Sinn nicht mehr hat, verfällt es der Grammatikalisierung. Das Ende des Bedeutungswandels ist der Anfang der Grammatikalisierung. So bedeutete das Deutsche *sehr* ursprünglich »schmerzlich«, durchlief eine fortlaufende Reihe von kleinsten, allmählichen Schwächungen und verlor schließlich jede Eigenbedeutung. Damit trat es aus dem Bereich des Bedeutungswandels hinaus und wurde zu einem Formwort der Steigerung grammatikalisiert. Einen ähnlichen Weg ist das Wörtchen *arg* im Begriff zu durchlaufen. Man vergleiche: *ein arger Fehler* und *es hat mich arg gefreut*. Für die Grammatik handelt es sich dabei zu entscheiden, ob noch Bedeutungswandel oder schon Grammatikalisierung vorliegt. Denn innerhalb eines und desselben Gebrauchssystems schließt die eine Erscheinung die andere aus, gerade so wie Lautwandel und Analogie sich ausschließen. Es mag Fälle geben, die das Gegenteil zu beweisen scheinen, tatsächlich bestätigen sie nur das gekennzeichnete Verhältnis von Gegenspiel und Zusammenspiel. Das vulgärlateinische *mente* = »Sinnesart«, »Gemütsart« hat kraft einer gesetzmäßigen Bedeutungsmechanisierung sich derart entleert, daß es unterging und nur als grammatikalisiertes Adverbialsuffix: *vrai-ment décidé-ment* usw. in den romanischen Sprachen noch fortlebt. Trotzdem kennt das Italienische auch ein Hauptwort *la mente* in der Bedeutung »Denkvermögen«, »Geistesart«. Nur ist dieses eben nicht die gesetzmäßige Fortsetzung des vulgärlateinischen *mente*, sondern ein dem gelehrten

Latein entnommenes Fremdwort. Es widerspricht dem Gesetz des Bedeutungswandels, daß ein verhältnismäßig enger Sinn wie »Denkvermögen« aus einem verhältnismäßig weiten wie »Sinnesart« kontinuierlich hervorgehe. Im Spanischen gibt sich das Hauptwort *mente* auch durch seine Lautgestalt als Lehnwort zu erkennen; denn erbwortlich müßte es sich zu *miente* verwandelt haben. Zuweilen liegt zwar ein und dasselbe Wort in zweierlei Verwendungen, als Hauptwort und als Formwort vor: *Trots* und *trots*, *Man* und *man*, für das Sprachgefühl sind es dann aber zwei Worte; so daß eine und dieselbe Bedeutungsform grundsätzlich nie der Grammatikalisierung und dem Bedeutungswandel zugleich angehören. Solange die selbständige und gelegentliche Bedeutung eines Wortes mit seiner unselbständigen und allgemeinen Bedeutung in einer naturhaften Unstimmigkeit sich befindet, wie dies beim Bedeutungswandel der Fall ist, so lange können sie zu einer naturhaften Einheit nicht zusammensinken, wie dies bei der Grammatikalisierung der Fall ist.

Sollte nun nicht die Kontamination auch ihr spezifisches Korrelat, ihr mechanisches Gegenspiel und Zusammenspiel in einem anderen grammatischen Vorgang finden? Wie die Kontamination ein automatisches Vermischen zweier Formen in einer dritten ist (*Erdäpfel* + *Kartoffel* = *Erdtöffel*), so müßte ihr Gegenspiel ein automatisches Auseinanderfallen einer Einheitsform in zwei Sonderformen sein. Die Grammatiker haben zwar derartige Spaltungen oder Differenzierungen der Lautformen, Bedeutungsformen und Satzformen auf ihre Gesetzmäßigkeit oder automatische Kontinuität hin verhältnismäßig noch wenig untersucht (wie auch die Kontamination ihre Anerkennung als prinzipieller und normaler Vorgang noch nicht ganz gefunden hat). Trotzdem, glaube ich, handelt es sich hier um eine der allerwichtigsten, allgemeinsten und patentesten Erscheinungen. Das Meiste und Beste was man als Bereicherung des Wortschatzes zu bezeichnen pflegt, beruht auf einer Differenzierung ursprünglich gleichwertiger Bedeutungen: *Rabe*—*Rappe*, *Reiter*—*Ritter*, *Knabe*—*Knappe*, *ward*—*wurde*, *als*—*also*. Aller sogenannte syntaktische Fortschritt ist Differenzierung. Eine Differenzierung ist es, wenn im Neufranzösischen der bestimmte Artikel, der im Mittelfranzösischen ziemlich willkürlich bald gesetzt resp. wiederholt wurde, bald unterblieb, nach bestimmten und klaren Unterschieden, d. h. regelmäßig gehandhabt wird, wenn der früher beliebig gemischte Gebrauch von *celui* und *celui-là*, *ce* und *cela* in der Weise sich systematisiert, daß z. B. *c'est faux* und *cela est faux* zwei ganz verschiedene Sinnesrichtungen bezeichnen, wenn der chaotische Gebrauch von Indikativ und Konjunktiv in indirekten Fragesätzen sich ordnet. Kurz

überall wo aus einem Einerlei ein Zweierlei entsteht, liegt Differenzierung vor. Wenn die streng grammatische Methode diese zahllosen Fälle noch nicht gebührend würdigt, so liegt es, glaube ich daran, daß man sie als Taten des Geistes, als Errungenschaften der Aufmerksamkeit, als entwicklungsgeschichtliche Fortschritte zu betrachten und der Sprachgeschichte zuzuweisen pflegt. Oder aber betrachtet man sie innerhalb der Grammatik als Ausnahme vom gesetzlichen Lautwandel resp. Bedeutungswandel. Man vergißt dabei gerne, daß sie ebensogut ihre automatische, mechanische, natürliche, gesetzmäßige und unhistorische Seite haben und von der Grammatik erklärt werden können.

In einem früheren Sprachzustande des Deutschen wurden, wie gesagt, *Rabe* und *Rappe*, *Reiter* und *Ritter*, *Knabe* und *Knappe* unterschiedslos gebraucht. Sie bedeuteten dasselbe. Heute bedeutet jede dieser Formen etwas Besonderes. Warum? Erstens, weil man ihre Aehnlichkeit, ihre grundsätzliche Gleichwertigkeit gedankenlos genug war, zu vergessen. Zweitens, weil man anfang, sich auf einen Unterschied, den sie etwa beherbergen könnten, zu besinnen. Die Grammatik hat nur den ersten Fall ins Auge zu fassen: das Vergessen der Gleichwertigkeit, das Verlieren des Reichtums, des Ueberflusses, der Wahlfreiheit, der Lizenz. Sie zeigt, wie die Sprache unachtsam wird und gleichgültig für ihre Schätze, wie sie verarmt, wie sie aufhört, sich zu erinnern, daß *Rabe* und *Rappe* ein und dasselbe sind. Denn nur in dem Maße wie sie diese Erinnerung verliert, kann der Geist sich der Sache bemächtigen und *Rabe* von *Rappe* unterscheiden. Die Grammatik erforscht auch hier die andere Seite der Aufmerksamkeit, die Aufmerksamkeit als eine Noch-nicht-Aufmerksamkeit oder Nicht-mehr-Aufmerksamkeit und die Sprache als eine Vorläuferin oder Nachläuferin des Geistes. Jedesmal wenn *Rabe* und *Rappe* als gleichwertig noch erkannt und erinnert sind, können sie als verschiedenwertig noch nicht getrennt werden. Sobald der mechanische Zerfall einer Bedeutungseinheit vollständig und fertig ist, ist eben dadurch auch die Unterscheidung eine vollendete Tatsache.

Die Grammatik wird sich also um die mechanische Kausalität bemühen, die es mit sich gebracht hat, daß *Rabe Rappe* nicht mehr als ein Einerlei, sondern als ein Zweierlei von schwarzen Tieren verstanden wurde. Dabei stellt sich unfehlbar heraus, daß diese mechanische Kausalität die umgekehrte ist wie die bei der Kontamination herrschende. Bei der Kontamination ließ der Sprecher sich verführen, aus einer partiellen Gleichheit zweier Bedeutungen, eine solche auch in der Lautform (oder Satzform) herzustellen: (*noster* + *vester* > *voster*; *der gleiche wie* + *derselbe der* > *derselbe wie*). Bei

der Differenzierung dagegen fällt man aus einer partiellen Ungleichheit der Laut- resp. Satzformen in eine solche der Bedeutungen. Beide Male erliegt man dem Schein, daß zwischen Form und Bedeutung ein notwendiger, naturhafter Zusammenhang bestehe; und darin liegt das Gemeinsame. Das eine Mal wird Bedeutungsähnliches als formähnlich (Kontamination), das andere Mal Formverschiedenes als bedeutungsverschieden (Differenzierung) gedankenlos hingenommen; und darin liegt das Gegensätzliche der beiden Vorgänge. Eine Differenzierung kann nur dort stattfinden wo keine Vermischung oder Kontamination mehr besteht und vice versa. In einzelnen Fällen, z. B. bei syntaktischen Fragen ist die Entscheidung, ob noch Kontamination oder schon Differenzierung vorliegt, außerordentlich schwierig. Hier breitet sich dem Scharfsinn des Grammatikers ein weites Feld. In der französischen Syntax z. B. stellt sich ihm die Frage dar, ob und inwieweit die heute von einander abgegliederten Konstruktionen *il a coupé la barbe* und *il a la barbe coupée* etwa im 16. Jahrhundert, oder früher oder später noch kontaminiert oder schon differenziert wurden; ob die heutige Differenzierung nicht hin und wieder von Kontaminationen noch durchkreuzt wird, nicht da und dort an der Kontamination ihre Grenzen hat; ob in einem zweideutigen Satze wie *la barbe qu'il a coupée* die Konstruktion den Sinn oder der Sinn die Konstruktion bedingt.

Bei sämtlichen von der Grammatik behandelten Erscheinungen sind solche Zweideutigkeiten der eigentlichste zu erforschende Gegenstand. Liegt ein Lautwandel oder eine Analogie, ein Bedeutungswandel oder eine Grammatikalisierung, eine Differenzierung oder eine Kontamination in diesem oder jenem Falle vor? so lauten immer wieder und wieder ihre letzten Fragestellungen.

Diese sechs spezifisch grammatischen Vorgänge aber ereignen sich immer nur dadurch, daß die Kontrolle des Geistes, die Aufmerksamkeit als lahmgelegte Kraft vorgestellt und als unwirksam hinweggedacht wird. Es gibt keine Analogie, solange die Erinnerung an die Verschiedenartigkeit der Formgruppen lebendig ist, keinen Lautwandel, sofern die Werkzeuge des Sprechens und Hörens überwacht werden, keine Grammatikalisierung, solange die Wortbedeutungen kräftig und farbig vorgestellt werden, keinen Bedeutungswandel, solange das jedesmal Gemeinte auch ganz verstanden wird, keine Kontamination, solange das Aehnliche nicht vermengt, keine Differenzierung solange das Wesensgleiche zusammengehalten wird. So stellen die auf Vereinheitlichung gerichteten grammatischen Vorgänge sich als Lässigkeiten im Unterscheiden dar, die auf Veränderung und Spaltung gerichteten als Lässigkeiten im Zusammenfassen.

Ob man das logische Schwergewicht des grammatischen Interesses in die Vorgänge der Uniformierung oder in die der Differenzierung verlegt, ist an und für sich gleichgültig. Die Neugrammatiker waren geneigt, den Lautwandel als den eigentlichen Sitz der Gesetzmäßigkeit, die Analogien und Kontaminationen aber als die störenden Kräfte zu betrachten. Heute möchte A. Meillet nur Analogie und Grammatikalisierung als die grammatischen Vorgänge par excellence betrachten, die Wandlungen und Differenzierungen dagegen der Sprachgeschichte überweisen¹⁾. In diesen zeitweiligen Verschiebungen des Schwerpunkts sprechen sich aber nur die wechselnden Bedürfnisse der Forschung, keine grundsätzlichen Umstürzungen des logischen Sachverhaltes aus. Dieser verlangt vielmehr, daß jedes Spiel sein Gegenspiel und Mitspiel habe. Der Lautwandel ist regelmäßig, nur weil es eine Lautanalogie gibt, der Bedeutungswandel ist kontinuierlich, nur weil es eine Grammatikalisierung gibt, und alle Differenzierungen müßten als willkürliche Sprünge oder gewaltsame Sprachmeistereien erscheinen, wenn es keine Kontaminationen gäbe. Sobald man die Wandlungen und Spaltungen an und für sich und ohne Bezugnahme auf die entsprechenden Uniformierungen und schließlich auf alle andere grammatischen Vorgänge betrachtet, erscheinen sie als zufällige und kontingente Ereignisse, denen nur die Geschichte noch gerecht werden kann. Und sollte dasselbe nicht auch für die uniformierenden Vorgänge der Analogie, der Kontamination und Grammatikalisierung gelten? Was setzt uns z. B. in Stand, einen Vorgang wie *sinéster* + *dexter* > *senester* als regelrechte Kontamination zu erkennen, wenn es nicht das Wissen um einen vulgärlateinischen Lautwandel ist? Wüßten wir nicht, daß das Gesetz dieses Wandels die Möglichkeit, daß ein klassisches *i* wie das in *sinister* in ein vulgäres *é* wie das in *senister* übergehe, schlechthin ausschließt, wie wollten wir zu der Entdeckung kommen, daß *dexter* dabei im Spiele war? So empfangen die grammatischen Vorgänge ihren gesetzmäßigen Charakter nie aus sich selbst, sondern erst aus ihrer Beziehung auf die andern.

Das strenge Denken des Grammatikers kann eine Uniformierung immer nur mit Rücksicht auf die entsprechende Differenzierung und vice versa anerkennen.

Kraft dieser Gegenseitigkeit oder dieses Kreislaufs vom einen zum andern, ist es ein systematisches Denken und vermag einen gegebenen Sprachzustand als System, d. h. als eine fortlaufende Gegenseitigkeit von Wandlungen und Analogien, Differenzierungen und

¹⁾ L'évolution des formes grammaticales in Scientia. Bd. XII Bologna 1912, S. 384 ff.

Uniformierungen usw. zu erkennen. Das System umfaßt also jedesmal zwei Augenblicke, den der Uniformierung, der eine Differenzierung voraussetzt, und den der Differenzierung, der eine Uniformierung gegen sich hat. Ein derartiges System ist ebenso streng geschlossen als fortwährend beweglich, ebenso fähig, das gegebene Sprachmaterial zusammenzufassen und zu ordnen, als seinem Flusse durch alle Zeiten nachzugehen. Es gibt keinen einzigen sprachlichen Vorgang, der dieser Umschlingung entslüpfen könnte. Stellt er eine Ausnahme zum Lautgesetz dar, so erscheint er als eine Bestätigung zum Analogie- oder Kontaminationsgesetz, ist es kein Bedeutungswandel, so muß es eine Grammatikalisierung oder eine Differenzierung sein usw. Als Ganzes, als System erstreckt sich die grammatische Erklärung über sämtliche historische Sprachgemeinschaften mit derselben Ausnahmslosigkeit, mit der der Tod über alles Lebende waltet.

Der Tod ist die Grenze des Lebens, sein Vorläufer und Nachläufer. Er umgibt es derart, ohne jemals in ihm zu sein, daß alles Lebendige seine sterbliche Seite hat. Er ist die Zäsur, ohne die das Leben kein Rhythmus wäre, die Pause, ohne die es keine Bewegung wäre, die einförmige Allgemeinheit, ohne die es keine vielförmige Besonderheit wäre. Aehnlich betrachtet die Grammatik, mit der Schärfe des todbringenden Auges die sterbliche Seite der Sprache. Auf alles Lebendige an ihr läßt sie den Schatten des Systemes fallen, damit um so lichtvoller und plastischer die Eigenart dieses Lebendigen wieder hervortrete.

Also ist es der Grammatik schließlich doch um die Eigenart des Lebendigen zu tun? Jedenfalls empfängt ihr Geschäft erst aus dieser höheren Rücksicht einen Sinn. Ja, sie würde es ohne diese gar nicht ausüben können. Wie wollte sie das Abwandern der Aufmerksamkeit, das Herabsinken des Denkens in den Automatismus der Assoziation, das Untertauchen des Sprechens und Hörens in die Mechanismen der Phonetik und Akustik, die Verflüchtigung des Unterscheidens und Erinnerns in die Nacht des Verwechselns und Vergessens überhaupt feststellen, wenn sie die Begriffe der Aufmerksamkeit, des Denkens, des Erinnerns, kurz der geistigen Sprechfähigkeit nicht als durchaus geläufige und selbstverständliche Voraussetzungen besäße?

Aber was man voraussetzt und besitzt, strebt man nicht, zu erkennen. Dem Grammatiker ist es doch wohl um die Manifestationen des psychischen und physischen Automatismus und Mechanismus zu tun, nicht um die vorausgesetzte geistige Tätigkeit. Da er aber jene aus dieser herleitet, jene in diese herabsinken sieht, so ist das eigent-

lich Interessante für ihn weder die geistige Energie als solche, noch der Mechanismus als solcher, sondern die jeweilige Verknüpftheit des einen mit dem andern, d. h. der vom Ausgangspunkt bis zum Endpunkt durchlaufene Weg, die Bewegung, die jeweilige Bewegungsrichtung, die aus dem Bereich der geistigen Kraft in das der natürlichen Mechanik herabführt. Er will die Formen des Sprechens am Abhang des Gesprochenen herunterrollen und in das System sich einbetten sehen. Es freut ihn zu betrachten, wie beim Hinabgleiten über den allgemeinen Hang der Freiheit zur Gebundenheit sich jede Sprachform wieder anders benimmt, zu anderer Formgestalt sich ab- und zuschleift. Das immer wechselnde Schauspiel dieser Schlittenfahrt ist bei aller Einförmigkeit im allgemeinen, das denkbar mannigfaltigste im besonderen. Denn immer neue Gäste kommen, man weiß nicht aus welchem Reiche des Lichtes und gleiten herab in das Schattendasein des Systemes.

Come d'autunno si levan le foglie
 L'una appresso dell' altra, infin che il ramo
 Rende alla terra tutte le sue spoglie;
 Similimente il mal seme d'Adamo
 Gittansi di quel lito, ad una ad una,
 Per cenni, come augel per suo richiamo.
 Così sen vanno su per l'onda bruna,
 Ed avanti che sien di là discese,
 Anche di qua nuova schiera s'aduna.

(Inferno III.)

So hat selbst die Grammatik ihren Reiz, ihre poetische Stimmung, die der eine als trostlos, der andere als ergötzlich empfinden mag.

Der Abstieg des lebendigen Wortes in das Schattenreich des grammatischen Systemes ist ein notwendiger Moment in der Phänomenologie des Geistes. Es entspricht ihm darum, wie jedem dieser Momente, ein Stück oder eine Seite historischen Geschehens. Jede einzelne Sprach- oder Bedeutungsform, die sich grammatikalisiert, kontaminiert, differenziert, hat eben in der Art wie sie dies tut, ihr Schicksal, ihre Geschichte. Der Grammatiker lehrt uns das Fatum, das alle Worte über kurz oder lang ereilen muß. Er ist darum in gewissem Sinne ein Historiker der Worte; freilich nur ein halber Historiker, denn er hat die Begriffe der Freiheit, des Zufalls, des Zweckes usw. ausgeschaltet. Er besitzt zunächst noch keine historische Methode und keinen eigenen historischen Gegenstand. Den Gegenstand, die Sprachformen, darf er nicht werten, nicht sondern, nicht kritisieren, muß vielmehr die grundsätzliche Gleichwertigkeit aller annehmen. Seine Methode darf er nicht historisieren, muß vielmehr

streng naturwissenschaftlich verfahren, d. h. die Sprachformen aus den Zusammenhängen des Sprechens herauslösen, isolieren und systematisieren.

Jedoch der Zwang zur Wahllosigkeit und zur Isolierung hat seine Grenzen. Er hört jedesmal dort auf, wo eine andere Sprachgemeinschaft beginnt. Zwischen den Lautgesetzen und Analogien der deutschen Sprachgemeinschaft und denen der französischen mag es in phonetischer und psychologischer Hinsicht manches Gemeinsame geben; in grammatischer aber ganz und gar nichts — es sei denn, daß geschichtliche Zusammenhänge zwischen ihnen vermutet werden oder erwiesen sind. Nur auf Grund solcher geschichtlicher Zusammenhänge, sei es, daß sie vermutet, sei es, daß sie erwiesen sind, kann eine vergleichende Grammatik sich erheben. Die Grammatik ist immer nur insofern vergleichend als sie historisch ist. Ein von geschichtlichen Fragestellungen losgelöstes, lediglich grammatisches Vergleichen mehrerer Sprachgruppen ist bare Spielerei. Wo eine Sprachgruppe oder Sprachgemeinschaft aufhört und eine andere anfängt, läßt sich mit den Begriffen der Grammatik schlechthin nicht entscheiden. Denn die Begriffe Sprachgruppe, Sprachgemeinschaft sind sozialhistorische Gebilde.

So bekommt die Grammatik den Stoff, den sie zu bearbeiten hat, von der Sprachgeschichte zugewiesen. Und an die Sprachgeschichte hat sie ihn alsbald wieder abzuliefern. Sobald sie in dieser oder jener Sprachgemeinschaft die Facta der Analogie, Grammatikalisierung usw. festgestellt hat, erhebt sich die Frage, wie lange diese oder jene Analogie gebraucht hat, um sich durchzusetzen, ob sie innerhalb der ganzen Gemeinschaft oder nur über ein räumlich zu umschreibendes Teilgebiet oder gar nur über eine gesellschaftlich beschränkte Menschengruppe sich ausgebreitet hat. Jetzt beginnt die Arbeit der Statistik, der Geographie, der Soziologie, die mit Grammatik nichts mehr zu tun hat. Und schließlich fragt man sich: Warum haben die genannten Analogien usw. sich so rasch, so langsam, in solch geographischer Breite, solch soziologischer Höhe vollzogen? Und damit ist man tief in die kulturgeschichtlichen Konstellationen hineingeraten und arbeitet mit kulturgeschichtlichen Sprachbegriffen wie Fremdwort, Lehnwort, gelehrter Sprachgebrauch, Argot, sprachliche Zucht, Schule, Nachahmung, sprachlicher Geschmack usw.

Ja, die Ansteckungskraft dieser geschichtlichen Begriffe und Fragen ist derart, daß sie selbst die Grundbegriffe des Grammatikers, die Begriffe des Lautwandels, der Analogie usw. erfaßt und sie in historische Begriffe verwandelt. Denn jetzt werden die mit diesen Begriffen gemeinten Vorgänge nicht mehr an und für sich genommen; jetzt

wird jeder von ihnen an den Ort, in die Zeit, in die Gesellschaft, woraus der Grammatiker ihn gelöst hatte, zurückgetragen. Die Isolierung wird zu nichts gemacht und der Zusammenhang wieder hergestellt.

Nur ist es eben der alte Zusammenhang nicht mehr. Eine berechnete und notwendige Arbeit wie die der Grammatik kann spurlos nicht ausgewischt werden. Der alte Zusammenhang war der zufällig gegebene des jeweiligen Sprechens. Der neue ist der geordnete, gedachte, konstruierte der Sprachgeschichte. Es ist der Zusammenhang der Sprachformen mit der geistigen Eigenart und der gesamten Kultur des Volkes. Damit ist die zu Anfang geschilderte Ablösung der Sprache von aller geistigen Leistung und Individualität überwunden. Denn in der Sprachgeschichte erscheint das Sprechen nicht mehr als ein wert- und sinnfremdes Machen von Worten, sondern als der charakteristische Ausdruck einer geistigen Eigenart und als das zweckmäßige Werkzeug zur Erzeugung und Mitteilung geistiger Werte. Unter dem kulturgeschichtlichen Gesichtspunkt hat die Sprache eine doppelte Wertbeziehung. Als Ausdruck hat sie Teil an den ästhetischen und als Werkzeug an allen sonstigen geistigen Leistungen. Als Ausdruck bricht sie allen Ahnungen, Wünschen und Neigungen des Geistes die Bahn. Als Werkzeug trägt sie alle Erfahrungen und Errungenschaften hinter ihm her. Aus der Vorläuferin und Nachläuferin ist eine Bahnbrecherin und Hüterin geworden, die als solche weder vor noch hinter dem Geiste ist, sondern jederzeit bei ihm, in ihm, identisch mit ihm.

So haben unsere sechs grammatischen Begriffe eine gründliche Verwandlung erfahren. Was ihnen geschah, ist keine Verhexung und keine Entstellung. Man hat sie einfach mit historischem Leben erfüllt und in das historische Denken hineingestellt. Jetzt gibt es nicht mehr die Analogie als mechanisches Gegenspiel und Zusammenspiel mit den andern Kategorien, sondern immer nur die verwickelte Geschichte dieses und jenes ganz besonderen analogischen Vorgangs, der mit anderen analogischen, kontaminatorischen usw. Vorgängen in eigenartiger Weise verwoben ist. So stellt das Herz, an und für sich betrachtet, als isolierte Konstruktion des Physikers, eine regelrechte Pumpmaschine dar. Man denke es aber mit Menschenblut erfüllt und in einen menschlichen Leib versenkt — und es ist der Pulsschlag und der Rhythmus unseres Lebens. Wirklich verstanden und auf ihre volle Bedeutung gebracht sind unsere sechs grammatischen Pumpmaschinen immer erst dann, wenn man sie mit sprachgeschichtlicher Wirklichkeit erfüllt, in sprachgeschichtliches Denken hineingestellt und ihre Arbeit als den Pulsschlag oder Rhythmus des sprachlichen Lebens gedeutet hat.

Die Grammatik trägt die Begriffe einer mechanischen Gesetzmäßigkeit an die sprachlichen Erscheinungen heran und findet dabei die Bestätigung ihres ganzen Systemes, so daß es scheinen könnte, die Sprache gehöre ausschließlich dem Reiche der Natur an, nicht dem des Geistes. Jedoch diese Naturhaftigkeit besteht für die Grammatik immer nur unter der Voraussetzung einer Geistigkeit, die sich verflüchtigt, einer freien Tätigkeit, die sich mechanisiert. Es ist keine sich selbst bestimmende und sich selbst genügende psychophysische Natur. Die Gesetzmäßigkeit ihres Getriebes ist lediglich die andere Seite einer tatsächlich vorhandenen, nicht etwa metaphysisch hypostasierten geistigen Kraft und Tätigkeit. So sind auch die grammatischen Begriffe der Analogie usw. nur die andere Seite von sprachgeschichtlichen Begriffen.

Darum besteht für das System der Grammatik weder die Gefahr noch das Gebot, sich im historischen Denken aufzulösen, wie der Zucker im Wasser. Vielmehr gibt das historische Denken diesem System erst seine Festigkeit und Klarheit, etwa so, wie der Vorgang der Kristallisation einer umgebenden Flüssigkeit bedarf. In der Tat kann ein kristallklares und kristallhartes System der Grammatik immer nur innerhalb der Sprachgeschichte sich bilden. Eine Grammatik, die unabhängig wäre von historischen Begriffen wie Sprachgemeinschaft, Sprachentwicklung, Sprachmischung usw., kann man grundsätzlich nicht denken und tatsächlich nicht finden.

Wohl gibt es auch heute wieder Sprachphilosophen, die eine selbständige, allgemeine, reine, spekulative und universale Grammatik, eine Grammatik der Grammatiken fordern. Aus meinen Betrachtungen werden diese Neu-Platoniker und Neu-Scholastiker gerade so klug werden wie ich aus den ihren.

Grundlinien einer Theorie der Erscheinungen.

Von

Bernardino Varisco (Rom).

I.

Die Wirklichkeit legt sich für jeden Menschen in zwei Seiten auseinander. Es gibt ein denkendes oder bewußtes Subjekt, welches von jedermann sein Selbst genannt wird: das bin ich. Und es gibt für mich eine Außenwelt, die ich — sehr unvollständig — erkenne. Die Außenwelt ist zunächst ein Ganzes von sich ändernden Körpern; die Veränderungen sind untereinander verknüpft, d. h. hängen mehr oder weniger eng voneinander ab. Diese miteinander verknüpften Veränderungen schließen einerseits die Dauer ein, schließen sie andererseits aus. Zum Ausdruck dessen unterscheiden wir in der gesamten Körperwelt eine unveränderliche Materie und Kräfte, auf die wir alle Veränderungen zurückführen. (Einer Vertiefung der Begriffe von Materie und Kraft, die sich vielleicht auf den einheitlichen Begriff der Energie zurückführen lassen, bedarf es für unsern diesmaligen Zweck nicht). Unter den Körpern heben sich einige durch gewisse ihnen eigentümliche Veränderungen heraus. Sie heißen lebend. Unter den lebenden Körpern wiederum heben sich einige heraus, die außer den Eigentümlichkeiten aller lebenden Körper noch gewisse ihnen allein eigentümliche Veränderungen aufweisen: diese Körper heißen Tiere. Die nicht lebenden Körper heißen unorganisch. Entsprechend gibt es physische, vitale und psychische Kräfte, wobei wir nicht erörtern wollen, ob diese Kräfte sich aufeinander zurückführen lassen oder nicht. Ausgestattet sind alle Körper mit physischen Kräften, nur die lebenden mit vitalen, nur die Tiere mit psychischen Kräften. Zwischen den vitalen und physischen, zwischen den psychischen und vitalen und folglich, zum wenigsten mittelbar, zwischen den psychischen und physischen Kräften besteht unter gewissen Bedingungen Wechselwirkung. Unter den lebenden Körpern gibt es Menschen.

Auch ich bin ein Mensch. Mit einem andern Menschen habe ich, obwohl wir nicht eins und in mancher Hinsicht verschieden sind, doch dies gemeinsam, denkend, bewußt zu sein. Ein anderer Mensch gehört für mich zur Außenwelt, wie umgekehrt ich für den anderen Menschen. Die Wirklichkeit zerlegt sich für mich, wie für jeden andern in die beiden Seiten, von denen wir schon sprachen, nämlich die erkannte Außenwelt und das denkende Subjekt. Das Gleiche gilt übrigens für jedes Tier. Doch wollen wir dies nicht weiter verfolgen.

II.

Wir haben damit die gewöhnliche Auffassung in Kürze dargelegt, sie hat eine Bedeutung und einen Wert, von denen wir uns genau Rechenschaft geben wollen. Beginnen wir mit meiner Ueberzeugung, daß es noch andere Subjekte gibt. Das will besagen, daß es außer jenen Tatsachen, die mein bewußtes Leben, mein Denken ausmachen (meine Lustgefühle, Schmerzen, Wahrnehmungen, Empfindungen, Wollungen, Bejahungen, Erinnerungen usw.), noch andere entsprechende gibt, die ein bewußtes Leben ausmachen, welches das meine nicht ist. Wir wollen die gleichzeitigen oder einander folgenden Tatsachen, die mein Denken ausmachen mit $\alpha \beta \gamma \dots$ bezeichnen, mit $\alpha' \beta' \gamma' \dots$ die Tatsachen, die ein anderes Denken ausmachen. Dann sind zwei Tatsachen, die der gleichen Reihe angehören, z. B. α und β oder α' und β' untereinander durch die gleiche Einheit des Bewußtseins oder Denkens verknüpft. Umgekehrt sind zwei Tatsachen, die verschiedenen Reihen angehören, z. B. α und α' nicht durch die gleiche Bewußtseinseinheit miteinander verknüpft. Die beiden Begriffe des Verknüpftseins zweier Tatsachen in der gleichen Bewußtseinseinheit und ihres Nicht-Verknüpftseins sind wechselbezüglich, stehen und fallen miteinander. Daher die Schwierigkeit, die beim Versuch ihrer Klärung entsteht. Aber ihrer Klärung bedarf es nicht, da sie für jeden, sobald er nachdenkt, deutlich sind. Z. B. sehe ich, daß die Uhr $10\frac{1}{2}$ zeigt und erinnere mich, daß ich für 11 Uhr eine Verabredung habe, ich sehe und ich erinnere mich. Meine Erinnerung verknüpft sich mit meiner Wahrnehmung und veranlaßt mich, zu Hause zu bleiben, während ich eben ausgehen wollte. Peter, der mit dem Zug um $10\frac{3}{4}$ Uhr hätte abreisen müssen, aber nicht auf die Uhr geschaut hat, hat von meinem Wissen keinen Nutzen. Mein Wissen verknüpft sich nicht mit dem seinen. So hat also meine Ueberzeugung, nicht das einzige Subjekt, nur eines von vielen Subjekten zu sein, die voneinander und untereinander verschieden sind, aber alle die Eigenschaft Subjekt zu sein besitzen, einen genauen und wohl bestimmten Sinn. Es bleibt zu untersuchen, welchen Wert sie habe.

III.

Mein bewußtes Leben verläuft in der Zeit und hat einen Anfang. Ich erinnere mich dieses Anfanges nicht, aber soweit meine Erinnerungen reichen, weiß ich, daß ich gleichzeitig angefangen habe, bewußt zu leben, derselbe zu sein, der ich heute bin, und von der Existenz anderer, gleichartiger Subjekte überzeugt zu sein. Ich denke nicht nur, sondern weiß auch, daß ich denke, habe von meinen Gedanken ein widerspiegelndes Bewußtsein; dieses widerspiegelnde Bewußtsein, welches ein wesentlicher Bestandteil meines Selbst ist, besitze ich insoweit, als ich im eigentlichen Sinne erkenne, d. h. insoweit ich urteile, insoweit ich spreche. Sprechen lernte ich durch das Leben unter sprechenden Menschen und gewiß wurde ich zum Sprechen befähigt nicht durch den einfachen Klang der Worte anderer Menschen, sondern durch die Bedeutung, die es mir gelang durch den Klang hindurch zu verstehen. Was in meiner Gegenwart oder unmittelbar zu mir gesagt wurde, hatte insoweit eine Bedeutung, als es der Ausdruck des Gedankens des Sprechenden war. Ich vernahm die Worte, insoweit mein Körper von ihrer physischen Kraft berührt wurde; aber wie konnte es mir, sei es auch mühselig und langsam, gelingen, sie zu verstehen? Damit ich verstehe, was ein anderer sagt, muß mein Bewußtsein und das des andern, wenn sie auch unaufhebbar getrennt und verschieden sind, doch als Bewußtsein einen gemeinsamen Inhalt haben. Dafür ist wieder erforderlich, daß vor dem Austausch der (physiologischen oder physischen) Einwirkungen der beiden Körper aufeinander ein den beiden psychischen Aktivitäten gemeinsames Etwas vorhanden sei. Wenn ein Mensch denkt, so ist erstens sein Denken als psychischer Prozeß da und zweitens das Gedachte, der Inhalt des Denkens. Das eine ist vom anderen untrennbar, da es weder ein Denken ohne ein Gedachtes, noch ein Gedachtes ohne ein Denken gibt, aber beide sind unterscheidbar. Da also das Denken des andern und mein eigenes Denken als psychische Prozesse unaufhebbar zweierlei sind (mein Wahrnehmen ist nie das Wahrnehmen eines andern), so muß man schließen: obwohl ein Gedachtes nur als von einem bestimmten Subjekt Gedachtes existiert, gibt es dennoch stets ein gemeinsames Etwas zwischen dem, was ein Subjekt, und dem, was irgendein anderes Subjekt denkt.

IV.

Das beweist, daß ein Subjekt einem anderen gegenüber nicht in dem Maße »ein anderes« ist, als man dies gemeinhin annimmt. Als Tier setzt jedes Subjekt seine Eltern und Vorfahren voraus, doch hier sprechen wir vom Subjekt als solchem. Nun wohl, jedes Subjekt

setzt mindestens ein anderes voraus, dasjenige, welches es durch seinen Umgang zum Denken gebracht, in ihm die Erkenntnistätigkeit entwickelt hat; und es ist nicht schwer einzusehen, daß jedes Denken, sogar jedes andere Denken voraussetzt. In der Tat bin ich nur denkend, insoweit ich mich als denkend denke. Da nun jedes Subjekt ein denkendes ist, so denkt es sich als solches. Also ist der Gedanke (der Begriff eines Denkenden, d. h. eines Subjekts) ein wesentlicher Bestandteil des Bewußtseins jedes Denkenden, jedes Subjekts. Es ist ein Gedanke, ohne den kein Subjekt bestehen kann. Dieser Gedanke ist also in anderen Worten für jedes Subjekt ein notwendiger Inhalt des Bewußtseins oder des Denkens als psychischen Prozesses. Damit haben wir das gemeinsame Element, den »gemeinsamen Inhalt« gefunden, ohne den, wie wir sahen, zwei Denkende nicht im Denken zusammentreffen, zwei Redende sich nicht verständigen könnten. Da dieses Element allen Denkenden gemein ist, ergibt sich, daß jeder Denkende nicht nur denjenigen voraussetzt, der ihn durch seinen Umgang zum Denken gebracht hat, sondern jeden andern wirklichen oder möglichen Denkenden voraussetzt. Daraus folgt, daß die Denkenden ein System, eine wahre Einheit ausmachen, welche übrigens die unaufhebbare Verschiedenheit des Bewußtseins zweier Denkenden nicht nur nicht unterdrückt, sondern sie sogar voraussetzt. Es ergibt sich ferner, daß jener »gemeinsame« Inhalt keineswegs etwas dem Denken Aeüßerliches ist, welches auch ohne das Denken vorhanden wäre; vielmehr ist der gemeinsame Inhalt nur insoweit vorhanden, als Denkende existieren, und ist auf ihr wirkliches Denken beschränkt. Doch wollen wir hierbei nicht verweilen. Wir wollten die Ueberzeugung erörtern, die jedes Subjekt von der Existenz anderer Subjekte hat, es leuchtet jetzt ein, daß diese Ueberzeugung begründet und notwendig wahr ist.

V.

Damit gelangen wir dazu, die Ueberzeugung von der Existenz der Körper zu erörtern. Ein Körper ist insoweit ich ihn denke und erkenne, nicht etwas von meinem Denken unabhängig Existierendes. Angenommen, daß ich, will sagen mein Denken, verschwände, würde auch der Körper verschwinden, insoweit er von mir gedacht ist; d. h. er würde nicht mehr von mir gedacht werden. Die räumliche Welt, von der ich spreche, besteht also sicherlich in meinem Denken, worin ich unterscheide: mein subjektives Denken und seinen Inhalt, die räumliche Welt. Der Inhalt und das subjektive Denken, von dem es Inhalt ist, sind also, weil füreinander wesentlich, untrennbar. Das ist Tatsache. Dennoch glaube ich nicht, daß die Existenz der

Welt in ihrem Gedachtwerden durch mich besteht, ich glaube vielmehr, daß sie unabhängig davon existiert. Hinsichtlich dieser Ueberzeugung frage ich mich nun, auf welche Weise ich sie mir gebildet habe, welches ihre genaue Bedeutung und welches ihr Wert sei. Drei Fragen, die eigentlich zusammenfallen. Um die Antwort zu finden, stütze ich mich auf die nunmehr gesicherte Existenz anderer Subjekte, mit denen ich mich in notwendiger Wechselbeziehung befinde. Wenn es nicht andere denkende Subjekte gäbe, wäre auch ich als ein solches nicht vorhanden (IV), noch würde ich mir irgendeine Frage stellen. Daß ich mich also auf die Existenz anderer Subjekte stütze, ist nicht nur gestattet, sondern sogar notwendig. Wenn ich nun sage, daß es ein anderes Subjekt gibt, so sage ich damit, daß es ein von dem meinen verschiedenes subjektives Denken gibt, welches ebenfalls wie das meine einen räumlichen Inhalt hat. Indem ich mit dem anderen Subjekt verkehre, lerne ich etwas von dem räumlichen Inhalt seines subjektiven Denkens kennen; indem ich weiter den räumlichen Inhalt meines Denkens ordne, bediene ich mich meiner Kenntnis von der Ordnung, welche das andere Subjekt dem räumlichen Inhalt seines Denkens bereits gegeben hat. Mit andern Worten, um mir ein geordnetes und zusammenhängendes Bild der räumlichen Welt aufzubauen (ich meine der räumlichen Welt, insoweit ich sie denke), bediene ich mich nicht nur meiner Erfahrung, sondern zugleich auch der Erfahrung anderer Subjekte. Die Erfahrung des andern ist freilich, insoweit ich mich ihrer bediene, auch die meine. Aber in dieser meiner Erfahrung erkenne ich an, daß mir die Erfahrung des andern in bereits teilweise geordneter Form mitgeteilt wurde.

VI.

Die ausgedehnte Welt, die ich mir vorstelle, ist also eine solche, von der ich mit anderen und andere mit mir reden können. Eine räumliche Welt, hinsichtlich deren ich und die andern sich verständigen, und welche also, mindestens insoweit sie ein gemeinsamer Gegenstand unserer Verständigung ist, für alle die gleiche ist. Würde ich vergehen, so verginge auch meine Vorstellung, nicht aber die der andern. Die anderen würden vielmehr fortfahren, unter sich von der räumlichen Welt zu sprechen und sich dabei genau wie jetzt verständigen. Mein Verschwinden würde in die Vorstellungen und die Reden einiger weniger eine gewisse Veränderung bringen, doch wäre diese im Vergleich zu dem unaufhörlichen Wechsel der räumlichen Vorstellungen eines jeden eine recht kleine. Die räumliche Welt würde für die nicht verschwundenen Subjekte fortgesetzt dieselbe bleiben. Wir haben damit erklärt, wie sich jedermanns Ueberzeugung,

daß die räumliche Welt »unabhängig« von ihm existiert, bildet und was sie bedeutet. Die gleiche Untersuchung bewies, daß diese Ueberzeugung nicht nur begründet, sondern in der Bedeutung, die wir ihr zuerkannten, unbestreitbar wahr ist. Aber wohlgemerkt »unabhängig« abgesehen von jenen kleinsten Besonderheiten, hinsichtlich derer die räumliche Welt notwendig von jedem Einzelsubjekt abhängt, d. h. in soweit Subjekte da sind, welche sie sich vorstellen. Sie würde verschwinden, wenn jedes Subjekt verschwände, ihre Veränderungen beruhen auf den Veränderungen der Subjekte. In diesen ist auch das Entstehen und Vergehen der Subjekte einbegriffen, wenigstens, wenn man zugeben will, daß es ein absolutes Entstehen und Vergehen von Subjekten gibt (was ich aus Gründen, die ich an anderm Ort auseinandergesetzt habe und hier nicht ausführen will, nicht glaube). Das Universum ist also ein System von Subjekten, in dem wir die Einheit einer Vielheit erkannt haben; beides bedingt sich gegenseitig, jede würde verschwinden, wenn die andere verschwände. Es handelt sich um wahre Einheit, die also nicht auf eine bloße Anhäufung zurückgeführt werden kann, und um wahre Vielheit, d. h. von Elementen, deren keines in einer Hinsicht (als subjektives Denken) auf das andere zurückgeführt werden kann.

VII.

So würden sich also die Körper und die von den Körpern verursachten Veränderungen auf Phänomene der Subjekte zurückführen lassen, und umgekehrt die Subjekte, und nur diese die Wirklichkeit darstellen? Reden wir genauer. Ein Subjekt ist nach der dargestellten Lehre nichts als die Einheit der Erscheinungen, aus denen sein bewußtes Leben besteht, eine Regel oder Form, deren Vorhandensein im Gedachtwerden oder von jedem Subjekt einmal Gedachtworden-sein besteht. Folglich sind die Erscheinungen den Subjekten so wesentlich, wie die Subjekte den Erscheinungen, und die Wirklichkeit löst sich ganz in Erscheinungen auf, die sich wohl unter sich zu vielen untergeordneten Einheiten gruppieren, die aber nur Bestandteile einer höheren oder völligen Einheit sind. Jedes Subjekt besteht aus einem Denken (einem Wahrnehmen, einem bewußten Leben, d. h. der Einheit gewisser Erscheinungen), das sich unterscheidet, das anders ist, als das Denken, woraus ein anderes Subjekt besteht. Ferner unterscheiden sich die Subjekte durch den Inhalt ihres Denkens. Doch ist für alle Subjekte die Form, das Denken oder die Einheit dieselbe einzige. Und jedes denkende Subjekt existiert, insofern es sich als ein Denkendes denkt, insofern es also jene einzige Form denkt, deren Existenz im Gedachtwerden durch

jedes Subjekt besteht. Da die höchste Einheit (der Subjekte) in dieser Form besteht, deren Form wiederum in dem Sein der sie denkenden Subjekte besteht, so folgt daraus, daß nicht einmal die höchste Einheit eine mehr als phänomenale Wirklichkeit besitzt. Auch die höchste Einheit ist eine einfache Regel oder Form der Erscheinungen, die von jedem Subjekt verwirklicht wird, doch nur in dem Sinne, daß jedes Subjekt die andern voraussetzt und nicht vorhanden wäre, wenn die andern nicht wären. Und man bemerke: löst man die Wirklichkeit in der angegebenen Art in Erscheinung auf, so schließt das nicht die unaufhebbare Unterscheidung zwischen empirischer und vernunftnotwendiger Erkenntnis auf. Denn das Zustandekommen oder Auftreten der Erscheinungen ist abhängig von ihrer Eigenschaft, so geordnet zu sein, daß viele untergeordnete Einheiten entstehen, die ihrerseits wieder zu einer höchsten Einheit geordnet sind, die in jeder untergeordneten Einheit (in jedem einzelnen Subjekt) enthalten ist. Insoweit sie eine Einheit bilden, sind die Erscheinungen gewissen notwendigen Regeln unterworfen. Insoweit diese Einheit für jedes Subjekt überhaupt bestimmt ist, ist das Auftreten einer Erscheinung, ihr Erkenntwerden von irgend einem Subjekt, denselben notwendigen Regeln unterworfen.

VIII.

Die einzigen denkenden Subjekte, von denen wir Menschen sicher Kunde haben, sind die Menschen. Daraus folgt nicht, daß nur die Menschen Subjekte seien. Das Kind ist nicht Mensch und doch wird es allmählich dazu, man kann es also nicht als bloße Erscheinung eines Menschen bezeichnen, es hat, oder vielmehr es ist ein weniger entwickeltes Denken, es ist ein Subjekt. Alles führt zu der Annahme, daß die höheren Tiere mit Kindern vergleichbar seien, deren höhere Entwicklung durch die geringe Anzahl und vielleicht durch die Art der Erscheinungen, die den Inhalt dieses Bewußtseins ausmachen, gehemmt worden ist. Es ist nur eine Vermutung, daß dasselbe sich mit großer Verschiedenheit der Grade, aber eben nur der Grade, von jedem Tier, sogar von jedem Lebewesen sagen lasse; doch hat diese Vermutung viel Wahrscheinlichkeit für sich; ja sie ist die einzig wahrscheinliche. Wir aber wollen uns nicht in derartige Vermutungen verlieren. Ob man uns zugibt oder nicht, daß außer den Menschen zahllose andere mehr oder weniger entwickelte, mehr oder weniger entwicklungsfähige Subjekte vorhanden sind — das eine können wir behaupten: alles, was nicht Subjekt, anders gesagt, alles, was nicht unterschiedliche Bewußtseinseinheit ist, löst sich in Erscheinungen auf, die insoweit vorhanden sind, als sie in Subjekten auftreten. Wir iden-

tifizieren nicht die Wirklichkeit mit dem, was in irgend einem Subjekt auftritt, mit dem Denken oder mit seiner Erkenntnis. Wir identifizieren vielmehr die Wirklichkeit mit dem gesamten Leben, oder vielmehr mit dem System der Einzelleben, wobei wir uns erinnern, daß das System wahre Einheit ist, aber eine Mannigfaltigkeit einschließt. Möglich, daß ein Subjekt in einer bestimmten Gruppe seiner Erscheinungen irrtümlich Aeüßerungen eines Lebens wieder zu erkennen glaubt, das dem seinen mehr oder weniger gleicht; damit es aber wirkliches Einzelleben gibt, müssen gewisse Erscheinungen in einer von jeder anderen verschiedenen Bewußtseinseinheit untereinander verknüpft sein. Es kommt wenig darauf an, ob etwa ein anderes Subjekt, das auf irgend eine Weise dieselben Erscheinungen hat, sie nun als unter sich zu einer von der seinen verschiedenen Bewußtseinseinheit verbunden anerkennt oder nicht. Jedes Subjekt ist notwendig Einheit des Bewußtseins: Subjekt.

IX.

Uebrigens darf die Wirklichkeit, obwohl sie mit dem System der Einzelleben, deren jede eine Bewußtseinseinheit (ein Denken oder ein Erkennen) ist, identifiziert werden muß, nicht für ein System abstrakter Erkenntnisse gehalten werden. Denn das Leben jedes Subjektes besteht aus einem Denken, das gleichzeitig auch ein Tun ist. Wir sagten, daß jedes Subjekt eine Einheit gewisser Erscheinungen ist, doch braucht man es sich nicht als ein untätiges Gefäß mit untätigem Inhalt vorstellen. Ein Subjekt hat gewisse Vorstellungen, hat ein gewisses Bewußtsein, weil und insoweit es auf eine gewisse Art handelt, und umgekehrt. Selbstverständlich wären sowohl die Erkenntnisse und Vorstellungen eines Subjektes, wie seine Handlungen und Wollungen unverständlich und unmöglich, wenn wir sie getrennt von den Erkenntnissen und Handlungen der anderen Subjekte dächten, das Einzelleben existiert nur als Element des gesamten Lebens. Daraus entsteht eine wichtige Folgerung. Ein Subjekt weiß, insoweit als es will, insoweit es weiß; trotzdem kann sein Wissen mehr oder weniger Umfang haben, als sein Wollen. Z. B. ist der abstrakte Begriff, den wir uns vom Weltall bilden, größer als die Willensanstrengung, durch den wir ihn erreichen, jener erreicht das All, dieser ändert nur das subjektive Bewußtsein. Umgekehrt ist das Bewußtsein der Tätigkeit, durch die wir eine äußere Arbeit vollbringen, weniger ausgedehnt als die Tätigkeit selbst. Wir gehen, ohne uns deutlich von dem Rechenschaft abzugeben, was dazu nötig ist. Zu denselben Schlüssen gelangt man, wenn man das Wissen mit dem Geschehen überhaupt vergleicht. Wir stellen uns den Sternenhimmel vor und haben fast

gar keine Erkenntnis der Kräfte, die dort wirken. Umgekehrt würde ein Lastträger, den das Gewicht eines Koffers beugt, lachen, wenn wir ihm sagten, daß jenes Gewicht ein Gedanke sei. Das Gewicht ist in der Tat nicht der Gedanke irgend eines Einzelsubjektes, noch weniger des Koffers, es ist kein abstrakter Gedanke, sondern es ist eine Erscheinung, die aus dem Zusammentreffen vieler Tätigkeiten entsteht, die bewußte Tätigkeiten, d. h. konkrete Gedanken sind. Das Weltall ist weder auf den abstrakten (untätigen) Gedanken, noch auf abstraktes (unbewußtes) Leben der Einzelnen zurückführbar.

Jede dieser Auffassungen ist offensichtlich absurd; doch ist dies kein Einwand gegen die Auffassung, die wir darlegten. Das Weltall, von dem wir sprechen, ist ein System von Erscheinungen, die insoweit eintreten, als sie zugleich Vorstellungen und Wollungen von Subjekten sind, deren jedes die bewußte und tätige Einheit einiger dieser Erscheinungen ist, von Subjekten, die sich gegenseitig bedingen und auf diese Weise eine höchste Einheit bilden. Wäre das Weltall etwas anderes, so würde der Mensch nicht von ihm sprechen, würde nichts von ihm wissen.

X.

Diese oben zusammengefaßte Lehre gibt volle Auskunft 1. über die für die Erkenntnis notwendigen Gesetze; 2. darüber, daß diese Gesetze auch notwendige Gesetze des Bestehens sind; 3. über die Relativität der Erkenntnis. Für die ersten beiden Punkte mag genügen, was oben darüber gesagt wurde (VII.); der dritte erfordert noch etwas weitere Entwicklung. Das Material jeder Einzelkenntnis, die ein Subjekt sich verschaffen kann (hier sehen wir von der dargestellten Lehre ab, die sicherlich keine Einzelkenntnis von Einzelheiten ist), besteht aus den Erscheinungen, deren Einheit jenes Subjekt bildet. Da nun jedes Subjekt die besondere Einheit gewisser Erscheinungen ist, welche, obwohl in die Einheit dieses Subjektes eingeschlossen, aus dem Zusammentreffen der Tätigkeit und des Willens dieses Subjekts mit der Tätigkeit und dem Willen anderer Subjekte entstehen, so sind die Erscheinungen eines Subjektes für dieses notwendig relativ und entsprechend relativ ist jede seiner Einzelerkenntnisse. Die Erkenntnisse aller Subjekte überhaupt bilden ein System (weil die Subjekte ein System bilden); ein System, an dem jedes Subjekt nur einen winzigen Anteil hat, in dem aber kein Teil für irgend ein Subjekt schlechthin unzugänglich genannt werden kann. Man kann also dieses System aller Erkenntnisse als das »Wißbare« bezeichnen. Aber das System der Erkenntnisse fällt, wenn diese nicht in abstracto betrachtet werden, sondern in der Wirklichkeit der tätigen Vorgänge, nicht nur der Erkenntnisvorgänge, aus denen sie her-

vorgehen, mit dem Weltall zusammen. Und unaufhörlich verändert sich dies, indem es aus einer Gesamtheit von Erscheinungen besteht, die zusammenhängen, und die eintreten, insoweit sie zusammenhängen. Auch das Wißbare verändert sich also unaufhörlich, bezieht sich mit andern Worten auf einen bestimmten Zustand der Wirklichkeit, und da die Wirklichkeit niemals zu einem letzten Zustand gelangt, so tut dies auch weder das »Wißbare« noch das Wissen. Das Wißbare ist nach alledem auf sich selbst, d. h. auf das Weltall bezüglich. Die Relativität des Wissens und sogar des Wißbaren, die bei oberflächlichem Nachdenken den Agnostizismus und den Skeptizismus einzuschließen scheint, ergibt sich für uns, wenn richtig verstanden, als sichere Erkenntnis, und zwar als einzige, die unveränderlichen Wert besitzt. Es ist so einleuchtend, daß diese Erkenntnis mit der dargelegten Lehre übereinstimmt, daß jede Erörterung darüber sich erübrigt.

XI.

Wir wollen nun einige Einwände prüfen. Der Mensch hatte einen Anfang; dies können wir als sicher annehmen. Er konnte ihn, wenigstens soweit der Körper in Frage kommt, nur in einer vorher existierenden inorganischen materiellen Welt haben. Es ist also nicht möglich, die inorganische materielle Welt in menschliche Vorstellungen aufzulösen, allgemeiner gesprochen: es ist nicht möglich, die Wirklichkeit mit dem Gedanken, auch nicht dem konkreten, menschlichen Gedanken zu identifizieren. Der Einwand hat um so mehr Gewicht, als wir wohl wissen, daß die Entwicklung der Kultur nicht der Entwicklung der bekannten Wirklichkeit entspricht: die Astronomie der Babylonier war viel unvollkommener als die unsrige, und doch ist der Himmel von jener Zeit bis zu uns fast unverändert geblieben. Die Idealisten antworten (wir fassen es noch einmal zusammen): die Zeit mit ihrem Vorher und Nachher ist eine Form des subjektiven Denkens, welche, wenn es kein Subjekt gäbe, jeden Wert und jede mögliche Anwendbarkeit verlieren würde; es ist daher unsinnig, von einer Zeit zu sprechen, die vor dem Erscheinen eines Subjektes liegen würde. Doch diese Antwort erscheint nicht erschöpfend. Wenn keine Subjekte ab aeterno existieren, so kann doch eine begrenzte, wenn auch uns unbekannte Zeit, angegeben werden, nennen wir sie t , mit deren Beginn auch Subjekte zu sein begannen. Dies ist sicher, denn seitdem es Subjekte gibt, gibt es auch die Zeit. Ein Vorher vor dem Beginn von t existiert nicht, denn das wäre ein Vorher ohne Subjekte, d. h. außerhalb der Zeit: eine Absurdität. Die Erscheinungen dauern also seit einer begrenzten Zeit; folglich müssen wir annehmen,

daß sie plötzlich hervorgebrochen seien, auf ganz unfaßliche Weise, aus einer außerzeitlichen, nicht erscheinungshaften Wirklichkeit, also aus einem Ding an sich. Denn mit Renonuvier anzunehmen, daß alles Sein, nicht nur das reale, erscheinungshaften einen Anfang habe (und entsprechend durch Vernichtung enden könne oder müsse), ist ein Widersinn. Die idealistische Antwort enthält also die Voraussetzung eines Dinges an sich, eine Voraussetzung, die ihrerseits im Widerspruch zum Idealismus steht. In der Tat, geben wir die Existenz eines Dinges an sich einmal zu, d. h. eines Dinges, das nicht auf die wechselbezügliche Zweiheit des erscheinungshaften Subjektes und Objektes eines solchen Subjektes zurückführbar wäre, so wäre es nicht möglich, die Wirklichkeit mit der Erkenntnis zu identifizieren (will sagen mit dem konkreten Gedanken).

XII.

Wollen wir im oben (IX.) dargelegten Sinne an der Identität der Wirklichkeit und der Erkenntnis festhalten, so läßt sich der soeben berichtete Einwand nur durch das Zugeständnis lösen, daß Subjekte ab aeterno existieren; und daß ferner, was übrigens eine notwendige Folge der eben formulierten Voraussetzung ist, das Weltall in seiner Ganzheit sich nicht entwickle, nur in seinen Teilen sich verändere, in seiner Ganzheit wesentlich dasselbe bleibe. Das Weltall wäre danach zusammengesetzt aus mehreren teilweisen oder untergeordneten Systemen von Subjekten, und während eines dieser Teilsysteme sich entwickelte oder sich vervollkommnete, würde ein anderes verkümmern. Das Gesamtsystem aller Subjekte überhaupt bliebe im wesentlichen dasselbe, während die Teilsysteme, aus denen das Gesamtsystem besteht, sich in abwechselnder Folge vervollkommneten oder verkümmerten, sich ordneten oder sich auflösten. Sagt man also 1. das Weltall mit seinen Teilsystemen, 2. das Gesamtsystem der Erkenntnisse (der konkreten Gedanken) mit seinen Teilsystemen, so drückt man nur mit verschiedenen Worten ein und dieselbe Wirklichkeit aus, oder ein und denselben konkreten Gedanken; darüber bedarf es nach dem in den vorhergehenden Paragraphen Gesagten keiner weiteren Ausführung. Aber die Naturwissenschaften? Geben wir jene Resultate, die am engsten mit unserem Problem verknüpft sind, als unbestreitbar zu (obwohl sie es nicht sind, nicht einmal vom Standpunkt jener Wissenschaften aus), so brauchen wir doch kein Wort von dem, was wir sagen, verändern. Die Auffassung, daß das Leben in der Ganzheit des Weltalls ab aeterno dauere, wenn es auch in den verschiedenen Teilsystemen anfangen und ende, daß in ihrer Gesamtheit in einem bestimmten Augenblick das Leben sich in all den

verschiedenen Phasen befinde, die es in jedem Einzelsystem durchmacht, daß im ganzen das Weltall immer dieselbe, wenn auch immer verschieden verteilte, Lebensintensität einschließe, diese Auffassung wird von den Naturwissenschaften nicht nur nicht widerlegt, sondern sie ist in vollkommenem Einklang mit ihrer positiven Lehre und mit ihrem Geiste.

XIII.

Materialisten und Dualisten leugnen die Gültigkeit der Erörterung, aus der geschlossen wurde, daß die Materie nichts als Erscheinung sei. Sie bemerken, daß man daraus, daß die Materie uns nur mittels des Gedankens erkenntlich ist, nicht schließen dürfe, daß das Sein der Materie nichts anderes als das Sein des Gedankens sei. Wenn sie damit recht haben, so haben sie doch gegen uns nicht recht, die wir auf andere Weise die Phänomenalität der Materie dargelegt haben. Die anscheinende Schlüssigkeit der Argumente, mit denen man der Materie eine vom menschlichen Denken unabhängige Existenz zuweisen will, läßt sich auf die allgemeine Gepflogenheit zurückführen, das menschliche Denken einerseits mit dem abstrakten Denken, andererseits mit dem Denken eines einzelnen für sich betrachteten Menschen zu identifizieren. Wir haben aber gesehen, daß man die dargelegte Lehre ganzkennt, wenn man sie auf diese Art auffaßt. Es genügt, um Materialisten und Dualisten zu widerlegen, darüber nachzudenken, daß das Sein, welches sie der Materie zuerkennen, von ihrem Seinsbegriff sich nicht unterscheiden kann, sonst hätte die Behauptung, daß die Materie (welche das Sein in sich schließt) existiert, nicht die geringste Bedeutung. Wie es z. B., wenn man sagt: der Mensch hat zwei Hände, durchaus notwendig ist, daß der Begriff zwei durchaus ein Merkmal des von den Händen des Menschen gebildeten Ganzen sei. Ein Kennzeichen der Materie und gerade jenes, um dessen willen die Materie unabhängige, vom menschlichen Gedanken unterschiedene Wirklichkeit hat oder zu haben scheint ist als solches auch im menschlichen Gedanken enthalten, es ist ein menschlicher und auch ein abstrakter Gedanke, woraus erhellt, daß die angenommene vollständige Verschiedenartigkeit von Materie und Gedanken ein Trugbild ist. Doch ist es gut, sich, soweit es in Kürze möglich ist, über die Art Rechenschaft zu geben, auf welche die Materialisten und Dualisten die Erkenntnis, die alle zweifellos von der Materie haben, rechtfertigen. Wir werden so verfahren, daß wir nicht die beiden Lehren unterscheiden, ebensowenig wie die beiden Formen des Dualismus (die Theorien des Parallelismus und der Wechselwirkung).

XIV.

Ich kenne die Materie (weiß etwas von ihr) weil die Materie auf meinen Körper einen gewissen Eindruck macht, welchem eine gewisse Veränderung meines Bewußtseins folgt oder entspricht. Mit andern Worten: es wirkt ein System F von physischen Kräften verändernd auf das System meiner lebendigen, körperlichen Kräfte ein, der Veränderung von f folgt die Veränderung des Systems φ meiner physischen Kräfte. Ich bemerke die Veränderung, die φ erleidet; dies mein Bemerken bildet die Erkenntnis, wie sie auch beschaffen sein möge, die ich von F habe, also der Materie, von welcher mein Körper einen Eindruck empfing. Auf welche Weise aber die (bemerkte, sofort erkannte) Veränderung von φ eine, wenn auch unvollkommene Erkenntnis von F darstellt, läßt sich nicht begreifen. Ich kenne den jetzigen Zustand von φ ; weil ich Erinnerung besitze, kenne ich auch einige seiner vorangegangenen Zustände, doch beschränkt sich meine Kenntnis oder mein Denken auf gewisse Zustände von φ ; damit ich imstande sei, von ihnen zu F zurückzugehen (wobei wir das Zwischensystem f nicht berücksichtigen), muß ich 1. wissen, daß etwas außer φ existiert, 2. die Weise erkennen, auf welche dieses Etwas indem es sich verändert, überhaupt die Veränderung von φ bestimmt. Das was ich wissen müßte, ist nun aber weder auf einen Zustand noch auf eine Folge von Zuständen von φ zurückführbar. Uebergehen wir aber auch diese, unüberwundene Schwierigkeit, so erhebt sich eine andere. Wäre die Erkenntnis von F eine, durch ein weder einfaches noch leichtes Verfahren aus den Zuständen von φ erwachsene Folge, so widerspräche dies unserem Zugeständnis, daß die Erkenntnis von F in einem Zustand oder in einer Folge von Zuständen von φ bestehe. Wir fassen zusammen. Ein Subjekt, welches Kenntnis hätte von F , f und φ , dazu von den Gesetzen und den tatsächlichen Umständen, von denen sowohl die Einwirkung auf F auf f , als die Einwirkung oder das wechselseitige Aufeinanderbezogensein von f auf φ abhängen, ein solches Subjekt könnte erkennen, daß eine gewisse Veränderung von φ aus einer gewissen Veränderung von F folgt; aber unser Subjekt, von dem wir sprachen, das sich, laut Voraussetzung, nur auf φ beschränkt, ist ein solches nicht. Niemals wird es von F etwas wissen, vorausgesetzt, daß wirklich F etwas Aeußeres und von ihm ganz Verschiedenes sei, wie die Gegner behaupten.

XV.

Nach einer Lehre, die, obwohl sehr alten Ursprungs, ihre feste Form viel später, mit der Entwicklung des Kantianismus empfing, kann das »wahre Subjekt« nicht anders als einzig sein; wir wollen

sie die Lehre von der Einzigkeit nennen. Entsprechend kann man die von uns dargelegte, die Lehre von der Einheit nennen. Es ist wichtig, die Beziehung zwischen beiden Lehren gut zu verstehen. Die Verteidiger der Einzigkeit schließen unsere vielen Subjekte nicht unbedingt aus (kein Mensch mit gesunden Sinnen wird glauben, daß das einzige, bewußte Leben eben sein eigenes sei), sondern sie behaupten, daß die vielen Subjekte nur erscheinungshaft seien. Und auch wir behaupten die einfache Erscheinungshaftigkeit der vielen Subjekte. Ein einzelnes, besonderes oder erscheinungshafte Subjekt kann nach ihnen sowohl als nach uns sich selbst nicht genügen, es kann von sich allein aus nicht existieren, es gründet sich notwendigerweise auf etwas, das obwohl es sein wesentlicher Bestandteil ist (das, was es ein Subjekt sein läßt und was ihm innerlich zugehört) über seine einzelne Erscheinungshaftigkeit hinausgeht. Die vielen Subjekte lassen sich also auf ein und dasselbe Sein, auf das Absolute zurückführen. Die Verschiedenheit beider Lehren beruht auf der Art, wie das Absolute aufgefaßt wird. Das bedeutet, daß beide Lehren zum Teil übereinstimmen und es scheint angezeigt, diese gemeinsame Seite hervorzuheben; die Diskussion aber über diesen strittigen Punkt sollte so geführt werden, daß das Festgelegte nicht in Frage gestellt erschiene. Das Absolute könnte ein Subjekt sein, Gott im theistischen Sinne. Wir sahen (XI), daß, wenn die Erscheinung einen Anfang hatte, die Annahme eines Dinges an sich (jenseits der Erscheinungen) notwendig wird; und es ist nicht schwer sich zu überzeugen, daß ein solches Ding nur ein Subjekt sein könnte: Gott, der Schöpfer.

Kann man Gott das einzig Denkende in jedem einzelnen Subjekte nennen? In einem Sinne ohne Zweifel, nämlich in diesem, daß jedes Subjekt existiert, insoweit Gott es denkt, daß das Denken jedes Subjekts auch ein göttlicher Gedanke ist, daß Gott dem einzelnen Subjekt immanent ist. Gott aber als Schöpfer aufgefaßt, setzt nicht notwendig die Welt voraus, sein Sein kann nicht auf das Sein der Welt zurückgeführt werden. Mit andern Worten: Gott hat ein inneres Leben, das ihm noch inniger eignet, und das nicht erscheinungshaft ist. Und dem einzelnen Bewußtsein, dessen Inhalt ganz erscheinungshaft ist, bleibt Gott, obwohl er ihm einerseits immanent ist, andererseits transzendent. Die Hypothese, daß die Erscheinungen einen Anfang hatten, führt uns also zum Begriff des Absoluten als eines Subjektes, nötigt uns aber gleichzeitig, ihm eine gewisse Transzendenz zuzuerkennen (die eine gewisse Immanenz nicht ausschließt aber immerhin Transzendenz ist); sie ist mit der Lehre von der Einzigkeit nicht vereinbar.

XVI.

Bei Aufstellung der Hypothese, daß die Welt der Erscheinungen von jeher gewesen ist, daß also von jeher einzelne oder erscheinungshafte Subjekte waren, muß man sagen, daß das Absolute (das einzige Subjekt der Verfechter der Einzigkeit) kein Bewußtsein seiner selbst habe, Subjekt nur sei, insofern es sich zur Vielheit der Einzelsubjekte begrenzt. Welche Bedeutung kann man dann der Behauptung beilegen, daß das Absolute bewußt sei, ein Denkendes, ein Subjekt? Einfach diese: daß das Absolute die Bedingung für die Existenz der einzelnen Subjekte ist, daß die einzelnen Subjekte es mit Notwendigkeit einschließen. Die Lehren von der Einzigkeit und von der Einheit stimmen also in allem und überall überein außer in der Terminologie. Ein Unterschied von geringer Erheblichkeit, aber doch immerhin von einiger Bedeutung, da die Terminologie der Vertreter der Einzigkeit Anlaß zu Mißverständnissen geben kann und solche in der Tat hervorgerufen hat, während unsere Terminologie solche ausschließt. Die Vertreter der Einzigkeit stützen sich auf eine Tatsache, die gleichzeitig auch ein Grundsatz ist: ein Subjekt ist niemals Objekt für ein anderes Subjekt. Aber dieser Tatsächlichkeits-Grundsatz wird von unserer Lehre anerkannt, besteht vollkommen zurecht, bildet sogar ihr Fundament; wir bejahen die Unzurückführbarkeit der einzelnen Bewußtheiten als Bewußtseinsträger und gerade darum weisen wir die Annahme zurück, daß die einzelnen Bewußtheiten ein einziges Bewußtsein bilden. Es ist nicht zu leugnen, daß die Lehre von der Einheit, die ebenfalls alt ist, sich in der Vergangenheit in Formen kleidete, deren Hinfälligkeit die Erkenntnistheorie darlegte. Die Einheit kann kein Objekt, kein Ding, auch keine *res cogitans* sein, sie kann nur Einheit des Gedankens sein. In der Lehre, die wir darlegten, ist diese Forderung mit erfüllt. Weil ein Subjekt existiert, ist es ihm (sagten wir) wesentlich, sich als Subjekt zu denken, d. h. das Subjekt zu denken, oder jene Eigenart, jenen Gedanken zu denken, durch welchen jedes Subjekt Subjekt ist (also in einer ungewollten und unbestimmten Form nicht nur sich, sondern jedes Subjekt denken).

XVII.

Unserer Meinung nach ist also: Bedingung des subjektiven einzelnen Denkens und zwar seine einzige Bedingung ist das Zusammenströmen oder Sich gegenseitig bedingen der vielen subjektiven Gedanken; und die Einheit, die aus solchem Zusammenströmen besteht, ist nichts, was dem einzelnen Gedanken äußerlich wäre, was für sich außerhalb des einzelnen Gedankens bliebe, sie ist vielmehr dieser einzelne Ge-

danke selbst als das Wesenhafte in jenen Erscheinungen. Bekämpft man die Lehre von der Einheit, weil die Einheit auf ein Sein außerhalb des Gedankens gegründet wurde, so bekämpft man eine Lehre, die nicht die unsre ist. Es mag sein, daß die Einheit, so wie wir sie auffaßten, nicht genügt, und daß man über sie wird hinausgehen müssen. Geht man aber über sie hinaus, so wird man den Boden sowohl der Erscheinungen als auch ihrer Einheit, die insoweit existiert, als es Erscheinungen gibt, verlassen müssen, man wird zur Einheit eines Bewußtseins zurückgehen müssen, dessen Sein oder dessen Denken sich nicht zu der Vielheit der einzelnen Bewußtheiten begrenzt. Entweder hatten die Erscheinungen einen Anfang oder sie hatten keinen, entsprechend verlangt die Einheit ein Bewußtsein, welches persönliches Bewußtsein von dem ist, was jedes Einzelbewußtsein denkt und unabhängig von jedem Einzelbewußtsein ist, oder sie stellt nicht diese Forderung.

Im ersten Falle müssen wir den Theismus im dargelegten Sinne anerkennen, wobei zu merken ist, daß man bei Annahme des Theismus die hier aufgestellte Lehre nicht abzulehnen brauchte, die auf dem Gebiete der Erscheinung immer ihre Gültigkeit behalten würde, man würde sie nur vervollständigen. Im zweiten Falle bedarf die aufgestellte Lehre keiner Vervollständigung, sie besteht ohne weiteres, da, wie wir sahen, die Lehre von der Einzigkeit im wesentlichen mit ihr gleichbedeutend ist.

Notizen.

Georg Simmel, Goethe. Leipzig, Klinkhardt und Biermann, 1913. Geh. M. 4.—, geb. M. 4.80, in Lederband M. 8.—.

Der Bedeutsamkeitsakzent, der auf eine menschliche Existenz fallen kann, unterliegt einer Dualität, die letzten Endes in den Gegensatz zwischen Subjektivem und Objektivem mündet. Leben und Werk sind die beiden Formen, in denen die Persönlichkeit sich in die Realität ausstrahlt. An beiden können Werte haften, die nicht ohne weiteres aufeinander zurückführbar sind, mögen auch gewisse Richtungen der Ethik den Vergewaltigungsversuch machen, den Wert des Lebens aus dessen Leistung für objektive Kulturwerte oder umgekehrt den Wert jener Kulturkonkretionen rein aus ihrer Funktion im Leben herzuleiten. Aus der Ethik überträgt sich diese Beurteilungsdoppelheit in die Geschichte und ermöglicht hier eine eigenartige Gruppierung historischer Persönlichkeiten. Den mit einem schiefen Ausdruck so genannten »Lebenskünstlern«, deren Bedeutsamkeit sich in den ihrem Leben immanenten Reizen erschöpft, stehen jene oft als tragisch empfundene Gestalten gegenüber, die eine hervorragende Kulturleistung das Opfer ihres gesamten Individualdaseins gekostet hat. Als Beispiel der ersten Gattung mögen die Frauen der Frühromantik dienen,

der zweiten Art wäre etwa Kant beizuzählen. Eine dritte Klasse bilden jene Schicksalsbegünstigten, denen ein vollkommener Ausgleich beider Äußerungsformen des menschlichen Seins geglückt ist.

Der Geschichte nun wird ihre Aufgabe zweifellos erleichtert, wenn entweder die biographischen oder — wie man demgegenüber etwa sagen könnte — die ergographischen Werte des zu Behandelnden die andern sozusagen erdrücken, weil die Einheitlichkeit ihres Auswahlprinzips dann nicht gefährdet wird. Ein eigenartiges Dilemma dagegen erwächst ihr aus der Einfügung der zur dritten Klasse zählenden Naturen, deren hervorragendster Repräsentant wohl Goethe ist. Ganz abgesehen davon, daß ein Entweder-Oder, eine biographische oder ergographische Würdigung und eine Einstellung bloß in die eine Reihe zu einer unrechtmäßigen Vernachlässigung der andern führen muß, ist ja jener eigentümliche Relationswert, der in der Harmonie beider Auswirkungssphären untereinander liegt, von keiner der beiden Seiten überhaupt zu fassen. Den Versuch dieser In-einssetzung von Leben und Werk zu machen, ist die Aufgabe eines Typus historischer Monographien, die den Untertitel »Leben und Werke« zu führen pflegen. Allein es ist mit dem Obigen schon gesagt,

daß keineswegs eine jede historisch relevante Persönlichkeit Anspruch auf eine derartige monographische Behandlung hat. Dieser Darstellungstyp muß also ein eigenes historisches Auswahlprinzip haben. Der Nachweis, daß eine Harmonie zwischen Leben und Werk im einzelnen Fall vorliegt, kann nur dadurch geliefert werden, daß wirklich ein Persönlichkeitszentrum zur Erscheinung gebracht wird, das Brennpunkt der Strahlen ist, die hier im Leben, dort im Werk, ein flächenhaftes Bild projizieren. Ob jemand also überhaupt im skizzierten Sinne formender Mittelpunkt einer Doppelwelt ist, entscheidet über seine Würdigkeit zu einer monographischen Behandlung. Der Aufweis dieser Bedeutsamkeit liegt logisch vor der empirischen Geschichte. Die Fragestellung ist vielmehr transzendental. Sie lautet nicht: Wie ist dies Leben möglich? Auch nicht: Wie ist dies Werk möglich? Sondern: »Wie ist dies Leben und dies Werk als Symbol und Ausdruck ein und derselben Geistigkeit möglich?« Dies Formungsprinzip also, das dann, trotzdem es mißverständlich ist, auch wohl als »Kategorie« bezeichnet werden mag, zur Erschauung zu bringen, ist das Ziel einer neuen Disziplin, die etwa als historische Individualmetaphysik bezeichnet werden könnte. Es ist das große Verdienst Georg Simmels, den eigentlichen Grundstein dazu in seinem Goethebuch gelegt zu haben.

Das uns am Verfasser bekannte glückliche Beieinander von aufgeschlossenem Sinn für die Nuanciertheit alles Lebendigen und von zusammenschauender Energie des Denkens prädestinierte ihn ganz besonders zu dieser Aufgabe. Wir verdanken ihm den feinsinnigen Versuch, eine erste

Antwort auf die Frage zu geben: »Was ist der geistige Sinn der Goetheschen Existenz überhaupt?« Die einzelnen Elemente von Goethes Leben und Werk werden hier gleichsam so gerichtet, daß sie alle auf den idealen Mittelpunkt Goethe hinblicken, den es zur Intuition zu bringen gilt. So werden wir von den verschiedensten Seiten her an die Schwelle des Erlebnisses dieser substanziellen »Monade« Goethe herangeführt. Jedes Kapitel ist ein Weg nach einem und demselben Ziele.

Es kann nicht die Aufgabe dieser Zeilen sein, den Inhalt des reichen Buches zu referieren. Die Unmöglichkeit eines derartigen Beginnens muß sich nach dem Gesagten von selbst ergeben. Vielleicht noch bedeutsamer als die inhaltliche Leistung ist aber die bloße Stellung des Problems und die dabei eingeschlagene Methode, deren logische Beleuchtung eben versucht wurde, auch ohne daß der Name Simmels dabei zu fallen brauchte. Es ist dagegen in diesem Zusammenhang von Interesse, wie der Verfasser sich selbst über die Grenzen dieser Betrachtungsart äußert. Es ergibt sich dies aus einer ungemein geistvollen, tiefdringenden Aufweisung des Wesensunterschieds der Goetheschen und der Shakespeareschen Geistigkeit. Es wird da gezeigt, wie sich die Fähigkeit, Mittelpunkt einer Welt zu sein, bei Goethe auch auf seine Figuren überträgt, während diese formierende Kraft der Shakespearischen sich auf ihr Leben beschränkt. Zudem verbleiben die dichterischen Gestalten Goethes noch irgendwie in der schöpferischen Sphäre des Dichters, so daß sie zu ihrem vollen Verständnis sich gegenseitig und ihren gemeinsamen Quellpunkt voraussetzen, wäh-

rend die Shakespeares in völliger Selbstgenügsamkeit jegliche Beziehung zu ihrem Ursprung abgebrochen haben, so daß es uns nicht einmal etwas verschlüge, wenn wir nicht wüßten, daß Romeo und Lear, Julius Cäsar und Othello von demselben Dichter herrühren.

Es ist also dem, was oben über die Aufhebung der Anwendbarkeit der Methode durch eine völlige Divergenz von Leben und Werk gesagt wurde, hier noch ergänzend hinzuzufügen: Die individual-transzendente Methode kann, wo die »Möglichkeit« der einheitlichen Deutung der Doppelwelt nicht vorliegt, weiterhin auch nach der »Möglichkeit« der einen der beiden Sphären, beispielsweise also bloß des Werkes fragen. Auch hier aber muß sie resultatlos bleiben, wenn, wie bei Shakespeare, die einzelnen Schöpfungen so innerlich isoliert erscheinen, daß »der dichterisch schöpferische Persönlichkeitspunkt, in dem sich die Lebenslinien seiner Gestalten treffen, sozusagen im Unendlichen« liegt.

Max Hildebert Boehm, Berlin.

Schleiermacher, Ausgewählte Werke in vier Bänden. Herausgegeben von Otto Braun. Verlag von Felix Meiner, Leipzig.

Wenn das philosophische Bewußtsein in den letzten Jahrzehnten in seiner Orientierung an der Philosophie des deutschen Idealismus sich immer mehr die große Vergangenheit zu eigen machte, so tilgte es damit eine Dankeschuld der Nation und suchte noch spät wieder gut zu machen, was herbe Einseitigkeit und Verständnislosigkeit versäumt und gesündigt hatte. Zu der philosophischen Einkehr und Rückwendung tritt in diesem Jahre die politische Rückwendung

und Einkehr hinzu, und wir besinnen uns, daß jene, welche die Substanz des deutschen Geistesleben begründeten, auch für unsere politische und nationale Entfaltung das Größte geleistet haben.

Zu den Großen der großen Zeit gehört auch Friedrich Ernst Schleiermacher, dessen Werke jetzt in einer sorgfältigen Neuausgabe vollendet vorliegen. Die ganze Organisation und Anordnung des Stoffes ist durchaus glücklich, wie auch die Auswahl der Schriften mit einem feinen Sinn für das Wesentliche vollzogen. Dem ersten Bande geht ein Geleitwort von August Dorner voraus, das uns einen Ueberblick über Schleiermachers System gibt, und eine Einleitung von Otto Braun, die das Werden seiner Individualität und seines Werkes sich zur Aufgabe stellt. Als Ausgangspunkt und Grundstock für die ganze Herausgabe ist mit Recht die Ethik Schleiermachers gewählt. Sie füllt die beiden ersten Bände, und von ihr aus findet sich am leichtesten der Weg zu den anderen Teilen seiner Philosophie. Von besonderer Wichtigkeit ist der zweite Band der Ausgabe, da es sich hier nicht, wie bei den anderen Bänden, um einen Abdruck aus den sämtlichen Werken, sondern um eine kritische Originalausgabe auf Grund der Handschriften Schleiermachers handelt. Wir wünschen dem verdienstvollen Werk einen Erfolg entsprechend der Mühe und Sorgfalt der Herausgabe und dem unverlierbaren Wert des Herausgegebenen.

R. M.

Zum 100. Geburtstag Sören Kierkegaards, 5. Mai 1913.

Kierkegaard, die große seltsame Person, soll hier nicht beschworen werden. Man findet oft erwähnt den

Vater, der ein Hüttejunge auf dänischer Heide Gott fluchte, daß er arm sei, der von Stund an gesegnet wurde mit Wohlstand, aber aus seinem Fluch unheilbare Schwermut sich erwarb und sie dem Sohn als Heiligtum vererbte. Man hört auch von dem Sohn, wie er die Griechen liebte und der Ironie des Sokrates seine Dissertation widmete, wie er in Kopenhagen zurückgezogen lebte, persönliche Gunst des Königs mit schwermütigem Spott abweisend. Seltsamer noch klingt, daß er ein Mädchen liebte und seine blühende Verlobte selbst von sich entfernte: des Werkes halber. Was muß dies für ein einsames Werk gewesen sein. Und daß er dann auf einmal am Ende einer ungeheuren ganz in sich geschlossenen Produktion ausbrach und wie ein Rasender anhub, die Bischöfe seines Landes zu schmähen, daß sie Christus verrieten. Flugblatt auf Flugblatt, scharf und süß wie Gift, und immer voll der Einheit eines jungfräulichen Geistes, schleuderte er in das verblüffte Land. Dann als er das letzte Blatt mit letztem Geld bezahlt hatte, brach er eines Tages auf der Straße zusammen und starb nach wenig Wochen einsam in einem Krankenhaus, 42 Jahre alt.

Fürwahr, seltsame Berichte. Doch soll die einsame Gestalt hier nicht beschworen werden. Uns interessiert, was dieser unglückliche und große Geist einem kulturgläubigeren Geschlecht bedeuten kann. Wir wollen uns gegen ihn wehren, doch nicht so, daß wir dem Großen seiner Meinung uns verschließen. Wir wären dann der Wahrheit doch einmal, nur um so hilfloser, ausgeliefert. Denn der Geist läßt sich nicht spotten.

Kierkegaard, der die Hegelsche Dialektik in sich aufgenommen hatte,

der um Schelling zu hören nach Berlin eilte, Kierkegaard war ein Feind des Systems. Hamann und Jacobi waren in ihm lebendig. Wie Schopenhauer das Irrationale, so spielte Kierkegaard die Persönlichkeit aus gegen den Anspruch des Hegelschen Systems, die Geistesnot des Menschen wirklich zu versöhnen. Aber während Schopenhauer in dogmatischer Naturphilosophie der kühnen Klarheit Hegels einen dumpfen Trieb als weltbeherrschend entgegenhielt, machte Kierkegaard den Ernst der ethischen Aufgabe zum Ausgangspunkt seines Protestes. Autonomie hat nur Sinn, wo ein Reich des Praktischen anerkannt wird, und über dessen Not und Strenge soll nach Kierkegaard kein positives System der Versöhnung hinwegtäuschen dürfen. Machte sich ferner Schopenhauer (trotz der Widersprüche seines Systems) stringenter Wissenschaft anheischig, so wollte Kierkegaard auf alle Wissenschaftlichkeit gern verzichten; ihm galt als »wesentliche« Wahrheit nur, was dem Individuum zu sich selber helfen konnte. »Die Wahrheit und das Leben« war ihm Eines, im Sinne des christlichen Evangeliums freilich, nicht des amerikanischen¹⁾.

1) Es ist historisch interessant, daß sowohl Schopenhauer wie Kierkegaard — vielleicht die bedeutendsten unter den Antipoden Hegels — vorübergehend den Einfluß Schellings erfahren haben. Von ihm hat das vorkantische Motiv in diesen Denkern wohl seine Bestätigung als idealistische Philosophie erhalten. Kierkegaard freilich hat sich niemals zu theoretischem Dogmatismus verleiten lassen. Er hat ihn auf das praktische Gebiet verlegt und kein rationales apriori dafür behauptet. Insofern steht er — erkenntnistheoretisch betrachtet — über Schopenhauer.

Kierkegaards Produktion ist eine dialektisch angelegte diskursive Offenbarung einer völlig geschlossenen intuitiven Einheit. Er unterscheidet wohl Stadien, das ästhetische, ethische, religiöse, und das letzte ist ihm absoluter Zielpunkt. Aber es ist zugleich auch als von Anbeginn intendiert erkennbar, und die voraufgehenden Stadien dienen nur zu seiner Begründung, indem sie selbst ad absurdum geführt werden. In »Entweder-Oder« setzt Kierkegaard zwei völlig verschiedene Geisteswelten nebeneinander, aber der erste Teil, der einen ästhetischen Typus mit unvergleichlicher Genialität zum Ausdruck bringt, ist nach dem zweiten Teil geschrieben, der ihn überwindet. Dies kann als Beispiel dienen für die teleologische Einheit der ganzen Kierkegaardschen Produktion.

Wissenschaft, das Streben nach allgemeingültiger rationaler Erkenntnis, ist ein Kulturdienst und hat den Glauben an die Möglichkeit gemeinsamer Sinnverwirklichung zu ihrer Voraussetzung. Kierkegaard will durch sein Werk an diesem Dienst nicht teilnehmen. Er will vielmehr einzig den einzelnen, womöglich jeden einzelnen, aber niemals eine Gemeinschaft, davor warnen, sich an diesem Glauben und an diesem Dienst zu beteiligen. Denn er sei es, der das Individuum verhindere, sein individuelles Seelenheil zu suchen und zu finden.

Diese Meinung kann sehr viel substantielle Bedeutung haben, aber sie wird in Büchern, und zwar in äußerst scharfsinnigen Reflexionen vertreten, und dies gibt ein Recht auf unpersönliche, d. h. wissenschaftliche Betrachtung.

Da aber zeigt sich, daß die ethisch-praktische Intention des Autors, ähn-

lich dem praktisch orientierten Denken bei Sokrates und Kant, die reichsten Früchte gerade für die theoretische Begründung der einzelnen Kulturwerte getragen hat. Der alte Glaube, daß aus der Erkenntnis seelischen Lebens grundlegende philosophische Einsichten zu gewinnen sein müßten, dieser alte Glaube, den man infolge der widersinnigen naturwissenschaftlichen Orientierung der Psychologie opfern zu müssen glaubt (wobei man gleichsam das Kind mit dem Bade ausschüttet), er zeigt sich durch Kierkegaards Werke gerechtfertigt. Denn aus der hier vorliegenden Fixierung rein immanenter Sinnerlebnisse können wirklich objektive Bestimmungen der Wertgebiete und ihres gegenseitigen Verhältnisses gewonnen werden. Dieses reiche Material aus dem anders gemeinten Werk Kierkegaards herauszulösen, zu einer hypothetischen Wertmetaphysik zu vereinigen und diese in ein erkenntnistheoretisch klares Verhältnis zu dem apriori des theoretischen Wahrheitswertes zu bringen, das wäre eine Arbeit, die der Philosophie eine Fülle praktisch relevanter Erkenntnisse bei voller Wahrung ihrer formalen Strenge sichern würde¹⁾.

Kierkegaard würde dem freilich mit der Leidenschaft seiner ganzen Person widersprechen. Aber das Entscheidende ist, daß hierin der wissenschaftliche Sinn seiner Leistung gesehen werden muß und daß er nur so, gegen seinen Widerspruch, wissenschaft-

1) Das Wertsystem würde dienen als Koordinatensystem für die Sinndeutung der Geschichte, und seine rein theoretische Idealität würde den Menschen daran gewöhnen, keine direkten Willensantriebe aus der Einsicht in theoretische Normen zu erwarten.

lich fruchtbar gemacht werden kann. Wie nämlich die Bestimmungen der seelischen Haltung in seinen Werken auftreten: mit direkt praktischer Tendenz, sind sie keineswegs allgemeingültig. Kierkegaards Seele war gleichsam ein Grenzfall; deswegen konnte er an ihr die Gegensätze des reinen Begriffs erleben, aber deswegen war auch seine direkt verallgemeinernde Anwendung auf das praktische Leben anderer Menschen verfehlt. Bringt man nun seine Resultate auf einen rein theoretischen Nenner — wobei sich der ethische und ästhetische Wert als Teile des durch die Logik gespaltenen religiösen Wertes ergeben —, so verlieren seine Bestimmungen alle unmittelbar ethisch-normative Bedeutung, erhalten aber dafür die Idealität theoretischer Werte, denen nichts Individuelles entspricht, in der Welt des Sinnes aber die Aufgabe letzter Orientierung zufällt.

Das Bewußtsein von der rein theoretischen Geltung eines solchen Systems der Werte schützt dann auch von selber vor der Verwechslung, als ob die Widerstände des ethischen Lebens durch Philosophie je umgangen werden könnten. So wird diese Umformung Kierkegaards gerade auch seinem persönlichen Motiv gerecht. Hier wird nun allerdings eine Abgrenzung gegen den Positivismus notwendig. Denn um keinen Preis darf die »Idealität« dahin verstanden werden, daß nur ein technisches Prinzip für das Handeln, eine »Fiktion, als ob« es Werte gäbe, erlangt werden solle. Hiervon kann aber schon deshalb nicht die Rede sein, weil in der Sphäre, in welcher die Idealität der Werte aus dem religiösen Wert deduziert werden soll, noch gar kein handelndes, sondern einzig ein erle-

bendes Subjekt als Träger des Wertelerlebnisses existiert, und weil ferner das Hypothetische, das dem also gewonnenen Wertsystem wegen seiner subjektiven Grundlage anhaftet, eben hypothetisch und nicht fiktiv ist. Eine Hypothese will und kann theoretisch wahr sein, eine Fiktion hat zur theoretischen Wahrheit kein notwendiges Verhältnis.

Was aus Kierkegaard in dieser Richtung unmittelbar gewonnen werden kann, sind Idealtypen, an denen sich die entscheidenden Bestimmungen der verschiedenen Kulturwerte in völliger Reinheit manifestieren. Man erhält den ästhetischen, ethischen, den logischen, religiösen Menschen, die Wertbestimmungen darin als rein theoretische Normbegriffe, aber verstanden aus dem Sinn des allgemeinen subjektiven Werterlebnisses, welcher als religiöser Sinn allen Einzelwerten zugrundeliegt. Hieraus ergibt sich, daß für die Begründung einer anwendbaren Schönheitslehre oder einer sozialen Ethik hierbei nichts gewonnen wird; denn die objektive Ausfüllung der einzelnen Wertgebiete muß vom Erlebnis der Werte und ihrem Zusammenhang mit der Religion absehen. Um so mehr aber bedeuten diese Typen für die zentral-philosophische Aufgabe, die einzelnen Wertgebiete selbst aus dem allgemeinen Wertgedanken zu deduzieren; denn diese Aufgabe ist nur lösbar bei prinzipieller Beachtung des Sinnes, den die einzelnen Werte für das schlechthin weiterlebende, d. i. das religiöse Subjekt besitzen.

Diese letzte Bestimmung ist notwendig inadäquat, weil sie die theoretische Bestimmung ist für dasjenige, was jede inhaltliche theoretische Erkenntnis voraussetzt. Dies Paradox ergibt sich stets, wenn das

religiöse Erlebnis theoretisch verwertet werden soll. Seinem Wesen nach ist es nämlich konkret, seine begriffliche Bestimmung: Werterlebnis an sich läßt es leer und abstrakt erscheinen. Und doch hat es wieder zur Erkenntnis eine ganz besondere Beziehung. Sein theoretischer Sinn ist die für das Erleben immanente, für das Denken transzendente Einheit von Immanenz und Transzendenz. Es ermöglicht also die Erkenntnis und macht sie zugleich rein theoretisch unbegreiflich. Es ist das Erlebnis von der Sinnhaftigkeit des Erlebens, sein Sinn ist die Erlebbarkeit eines Sinnes — ein Wunder.

Kierkegaard, der den Sinn der verschiedensten seelischen Haltungen in der Möglichkeit erlebte, konnte dies nur in religiöser Voraussetzung. Diese selber ist ihm aber niemals zum Erlebnis geworden, und so fehlte ihm stets die Freiheit, um sie wissenschaftlich objektivieren und eingestehen zu können. Er hat sie also auch nicht zur Grundlage einer formal gesehen hypothetischen, in sich stringenten, normativ nur theoretisch gültigen Wertlehre gemacht. Da ihm, wie er selber sagt, mehr Reflexion, als Unmittelbarkeit verliehen war, so war für ihn die Religion mehr ein antizipiertes Postulat, als eine erlebte Wohltat. So konnte er am Ende seines Lebens nur in abstraktem Eifer die Ueberzeugung von der praktischen Notwendigkeit des Leidens verkünden. Dabei übersah er ganz, daß die Grundhaltung des religiösen Menschen wohl Leiden, aber freiwilliges und inneres Leiden ist und daß gerade auf diesem Grunde auch die Freiheit zur *B e j a h u n g* der Kultur erblüht. Indem Kierkegaard seine rein darstellerische Produktion durch einen zwar abstrakt

höchst logischen, konkret jedoch sinnlosen Angriff auf die aktuelle Kultur Dänemarks beschloß, tat er zwar das für sein persönliches Leben (und insofern auch konkret) Konsequente, ging aber im Handeln des Anspruchs auf Allgemeingültigkeit verlustig. Sofern er nun überhaupt niemals wissenschaftlich oder reformatorisch, sondern immer nur existentiell wirken wollte, sichert ihm diese persönliche Konsequenz im Verein mit dem individuellen Ethos seiner Schriften die Wirkung auf die Person, um die ihm allein zu tun war, und eine Art charakterologischer Allgemeingültigkeit. Wissenschaftlich aber ist diese persönliche Konsequenz insofern bedeutsam, als durch sie die ganze unfreie Motivierung seiner direkt imperativisch gemeinten Ausmalungen evident wird und die Aufgabe hervorkommt, den theoretischen Gehalt seiner Erkenntnisse von dieser persönlichen Motivation abzulösen und ihre theoretische Allgemeingültigkeit zu bestimmen. Ernst Flatow.

Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. Von Heinrich Rickert. Zweite neu bearbeitete Auflage. Tübingen. J. C. B. Mohr. 1913.

Im 19. Jahrhundert hat zuerst Schelling (dem später viele darin gefolgt sind) die Philosophie der Antike und die der neueren Zeit als Repräsentanten einer unhistorischen und einer historischen Weltanschauung einander gegenübergestellt. Nach der Weltanschauung der Antike tritt nur die überall gleiche, die typische Gestaltetheit und Beherrschtheit des sinnlichen Stoffs durch die unsinnlichen Prinzipien in den Gesichtskreis der philosophischen

Betrachtung. Die Antike ist vom Zeitlosen nur den ersten Schritt zu dessen zeitlicher Realisierung herabgestiegen, und es ist dabei zu beachten, daß in der Tat ein erster Schritt in gewissem Sinne nur bis zur Realisierung überhaupt, zur typischen Realisierung hinführt. Die Anforderung einer Verwirklichung der Werte ergeht ja unterschiedslos an alle beliebigen Zeit und Raum erfüllenden Teile der Sinnenwelt. Wie der Kantische Imperativ, die sittliche Autonomie des Willens zu bewähren, unterschiedslos an jedes überhaupt als Substrat des Autonomiewertes geeignete Subjekt, an das sittliche Wollen, sich richtet, so sind die Werte überall auf das von ihrem jedesmaligen Wertgehalt aus zu postulierende Substrat in genere zugeschnitten, somit auf Realisierungstypik zunächst angelegt. Im reinen Wesen des Wertes liegen keine innerlichen Beziehungen zur Tatsächlichkeit, zum Geradesosein des Einzelfalles. Von hier aus ist erst die ausschließlich typisierende und generalisierende Tendenz der antiken Philosophie richtig zu verstehen. Aus denselben Gründen kann das Zeitliche für sie nur als der unveränderliche Träger des Ewigen in Betracht kommen. Im Grundverhältnis des Zeitlichen zum Zeitlosen gibt es keine Wandlungen, keine Vergangenheit und keine Zukunft. Die Geschichte als einmalige Entwicklung besteht nicht vor der Spekulation. Für die antike Weltanschauung fällt notwendig das »Historische« mit dem Gleichgültigen, dem Unwesentlichen, dem »Empirischen« zusammen.

Es muß ein ganz neues Gebiet der Philosophie angebaut, es muß eine mehr als das bloße typische Realisierungskorrelat der Systematik be-

treffende angewandte systematische Philosophie getrieben werden, wenn die philosophische Tendenz, die absolute Ergründung sich auch den einzelnen tatsächlichen Erfüllungen der an die Sinnenwelt vom System der Werte aus gestellten Aufgaben zuwenden soll. Dann lassen sich erst die nach dem Ueberschuß über ihre realisierungstypischen Qualitäten gefaßten Einzelfälle so zusammenschließen, daß ein einmalig verlaufendes Entwicklungsganzes sich ergibt. Entsprechend kann dadurch erst die ganz neue eigentümliche Aufgabe hinzutreten, in absolutgeschichtlicher Ueberschau die einmalige einzelne Verteilung und Entfaltung der Wertrealisierungen in der Zeit, den einmaligen Durchbruch des Zeitlosen ins Zeitliche zu verfolgen. Der Gesamtertrag der Wertverwirklichung wird so zum Gegenstand der absoluten Geschichte. Der Schritt von einer ausschließlich generalisierenden zu einer individualisierenden Erfassung des wertdurchsetzten Lebens ist getan. Und zwar muß dabei unbedingt das gesamte Leben als einmaliges Entwicklungsganzes, als einmaliges Arbeiten an einheitlichen Zielen angesehen und jede einzelne Lebensäußerung in die starre Linie des einmaligen Zusammenhanges eingestellt werden. Nur so ermangelt der absoluten Geschichte nicht das methodische Kriterium aller Wissenschaft: die Bewältigung einer einheitlichen Erkenntnisaufgabe, die Verfolgung einer durchgreifenden Tendenz im Unterschied zu allem bloß gelegentlichen und zu dem das praktische Leben fortwährend durchsetzenden, aber zusammenhangslosen Auffassen der individuellen Einzelheiten.

Mit der historischen Weltanschau-

ung aber steht und fällt die Berechtigung aller empirischen Geschichtswissenschaft, die nichts anderes ist als ein eigentümlicher hier nicht näher zu charakterisierender »empirischer« Doppeltgänger der absoluten Geschichte. Der Grundgedanke der historischen Weltanschauung, der die Ueberschau über die einmalige Entwicklung der Menschheit zu einem wissenschaftlichen Thema macht, dieser Grundgedanke, der allein und erstmalig das in der Antike unerhörte individualisierende Verfahren in der Wissenschaft einbürgert, bildet das letzte methodische Rückgrat auch der empirischen Geschichtswissenschaft, macht ihre wenn auch noch so unbestimmt darüberschwebende Voraussetzung aus. Die darin liegende methodische Mission der historischen Weltanschauung, die von ihr ausgehende Aufforderung an die Logik der Wissenschaft, hat Rickert erkannt. Und die absolutgeschichtliche Stellung seiner »Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung« besteht darin, daß er die historische Weltanschauung ins Bewußtsein der Logik gebracht, die Konsequenzen aus der historischen Weltanschauung für die Methodologie gezogen hat. Unabhängig von seinem hervorragendsten Vorgänger in der Erkenntnis der logischen Struktur des Geschichtlichen, nämlich von Windelbands Rektoratsrede »Geschichte und Naturwissenschaft«, hat Rickert den Jahrtausende alten Wahn von der Alleinherrschaft des Allgemeinen in der Wissenschaft zerstört, den individualisierenden Charakter der Ge-

schichte und damit den Sinn der Geschichte als Wissenschaft dem logischen Verständnis erschlossen und durch eine allseitige Untersuchung sofort zum gesicherten Bestand der Logik gemacht. Das ist seine entscheidende methodologische Tat.

Auf die Veränderungen der zweiten Auflage soll hier nicht ausführlich eingegangen werden. Es mag an dem Hinweis darauf genügen, daß die neue Auflage die Aussicht auf eine der früheren Fassung des Buches noch ganz fremde Gedankenwelt eröffnet. Rickert ist so wenig ein Fanatiker des Geschichtsgedankens, daß er vielmehr jetzt, wie einige Stellen offensichtlich verraten, auf das zur geschichtlichen Entwicklung sich zusammenfügende, die Vergangenheit fortsetzende und über sich in die Zukunft hinausweisende Leben wie auf einen begrenzten Ausschnitt des Lebens überhaupt hinblickt. Dem in die Unruhe des unendlichen Progresses hineingestellten, in seiner geschichtlichen Bestimmung beurteilbaren, einreihbaren, vergleichbaren Leben stellt er das Insichruhen, das Nichtübersichhinausweisen, die »Vollendung« als eine der Geschichtlichkeit entrückte Lebenssphäre gegenüber (S. 635, vgl. auch Vorrede IX f.). Das damit angedeutete negative Schlußkapitel seiner Geschichtsphilosophie würde somit überschrieben sein: »Die Grenzen der geschichtswissenschaftlichen Begriffsbildung«. Es würde von der Fülle des Lebens handeln, die gar nicht in die Geschichte eingeht und von der die Geschichte deshalb schweigt. Es würde den Geschichtsbegriff selbst nur noch klarer herausstellen, indem es ihm seine Schranken setzt. So vermag Rickert jetzt auch alle durch die historische Weltan-

schauung hindurchgegangene und auf einer höheren Stufe zur Ungeschichtlichkeit der Antike teilweise wieder zurückkehrende Feindschaft gegen die Geschichte zu würdigen, jene Gegnerschaft vom Standpunkt des vollendeten Lebens aus, der Goethe in einer seine ganze Stellung zur Geschichte erhellenden Äußerung einmal diesen Ausdruck gegeben hat: »Die Lebensbeschreibung soll das Leben darstellen, wie es an und für sich und um sein selbst willen da ist. Dem Geschichtsschreiber ist nicht zu verargen, daß er sich nach Resultaten umsieht; aber darüber geht die einzelne Tat sowie der einzelne Mensch verloren Die Geschichte, selbst die beste, hat immer etwas Leichenhaftes, den Geruch der Totengruft. Ja man kann sagen, sie wird immer verdrießlicher zu lesen, je länger die Welt steht: denn jeder Nachfolgende ist genötigt, ein schärferes, ein feineres Resultat aus den Weltbegebenheiten herauszuzublimieren, das denn zuletzt, was nicht als caput mortuum liegen bleibt, im Rauch aufgeht«. (Cottasche Jubiläumsausgabe Bd. XXIV, S. 268 f.). Auch etwa Schellings gelegentliche Äußerungen über das »endlose und unruhige Fortschreiten« (Werke Abt. I., Bd. 6, S. 563 ff.) oder Nietzsches »überhistorische« Tendenz, »nicht im Prozesse das Heil« zu sehen, lassen sich im Lichte von Rickerts Bemerkungen würdigen. Hat doch Nietzsche gerade das extremste Symptom der unhistorischen Weltanschauung des Griechentums wieder heraufbeschworen: die ewige Wiederkunft des Gleichen und sie zum Symbol des nicht über sich hinaus wollenden, nicht nach Entwicklung, »nach Höherem, nach Erben« sehnüchtigen, nur immer wieder sich selbst wollenden Lebens gemacht.

So weist die zweite Auflage des Buches von Rickert bei allem Festhalten an der errungenen Wahrheit zugleich über sich hinaus in eine ganz neue Welt von philosophischen Zielen und gibt eine Kunde vom philosophischen Weiterschreiten des Verfassers.

Lask.

Rudolf Eucken, »Der Sinn und Wert des Lebens«. 3. Auflage 1913. »Erkennen und Leben« 1912; beide Werke verlegt bei Quelle & Meyer, Leipzig.

Aus der Fülle des modernen Geisteslebens, wie aus dem Unbefriedigtsein und dem Gefühle der inneren Leere, unter dem unser tiefstes Wesen trotz der Hochkultur unserer Tage immer mehr und mehr leidet, erheben sich stets von neuem, mit unabweisbarer Eindringlichkeit die Fragen nach dem »Sinn und Wert des Lebens« und nach dem wechselseitigen Verhältnisse von »Leben und Erkennen«. Sie steigen vor uns empor gleich jener Sphinx der alten Sage und fordern von uns mit unerbittlicher Strenge ihre Lösung. Rudolf Eucken ist es, der wiederum zu obigen Fragen aus dem Geistesleben unserer Zeit heraus Stellung nimmt und eine Lösung in bestimmter Richtung anstrebt. Ein Blick auf die Weltanschauungen der Vergangenheit zeigt eine gewaltige Kluft zwischen ihnen und uns. Altertum und Mittelalter setzen den Menschen in bestimmte Beziehungen zum All, und das Verhältnis zu Gott hob den Menschen dort über die sinnliche Umgebung empor. Aber aus der früheren Stellung, die dem Menschen den Platz eines Zentrums der Welt zuwies, ward er durch die moderne Wissenschaft hinausgestoßen in den unendlichen Raum, worinnen er kreist, ein Atom unter Atomen. Hier wird das Leben

zum bloßen Nebeneinander, ohne sich zu einem Ganzen erheben zu können. Es fehlt der sichere Punkt, von dem aus ein Ueberschauen der Flucht der Erscheinungen erst möglich wird. Fremd steht heute der Mensch der Welt gegenüber, und das Individuum findet sich allein in seelenloser Weite. Da kehrt das Denken zu sich selbst zurück, und in ihm stellt sich der Mensch der Natur gegenüber. Als denkendes Wesen vermag er sein Verhältnis zu ihr abzuwägen, und nun erst erhält für ihn Bedeutung das Wort:

Du hast sie zerstört,
Die schöne Welt,
Mit mächtiger Faust;
Sie stürzt, sie zerfällt. — — —
Baue sie wieder
In Deinem Busen baue sie auf.

So führt der Kampf um die Einheit des Lebens zum Erkenntnisproblem; der Kampf um das Denken aber wird zugleich zu einem Kampfe um das Leben. Nur soweit wir die Dinge mit unserem Erkennen zu umschließen vermögen, können wir sie fruchtbringend in unser Leben einstellen. Nicht als Datum, sondern als höchste Aufgabe ist uns das Leben gegeben; in freischaffender Arbeit haben wir das durch Erkenntnis Erworbene in ihm zu verwirklichen. Ein Miterlebenkönnen der Dinge von Grund aus ist für uns unerläßlich; nicht minder unerläßlich aber ist eine Selbständigkeit unseres Charakters der Natur gegenüber. Der schaffenden Tat nach außen hat die Konzentration und das Beisichselbstsein unseres Geistes gegenüberzutreten. So erst vermag uns die unablässige Arbeit in der Zeit von der bloßen Zeit zu befreien. In solchem Beisichselbstsein schlägt sich für uns die Brücke zwischen

uns und einer uns überlegenen Wirklichkeit. So nehmen wir, indem wir durch ethische und freischaffende Tat die über der Grenze des Subjektiven liegenden Werte des Wahren, Guten und Schönen im Leben zu verwirklichen streben, teil an einer geistigen Welt, über die uns die Religionen Aufschluß geben in der geheimnisvollen und tiefen Sprache des Symbols. — Keine geistige Welt steigt heute mehr zu uns hernieder, sondern an uns ist es, in sie emporzuwachsen. »Wir alle sind königlichen Geblütes, aber wir sind es nur als Bürger der Geisteswelt, als Träger ursprünglichen Lebens.« Groß und erhaben liegt hier ein Weg vor uns; aber es scheint dennoch, als ob dem Ganzen etwas fehle. Vielleicht ist es das Leben selbst, das wir in dem großen Plane oft missen; denn neben einem Beisichselbstsein des Denkens hat ein Beisichselbstsein des Wollens zu stehen. Selbsterkenntnis weist uns zwar wohl den Weg, Selbstkontrolle läßt ihn uns jedoch erst beschreiten. So weist uns das Denken wohl den Weg zum Leben, das Höchste und Schwerste jedoch ist die Aufgabe, unser Leben zu leben.

Dr. Alfred Peter.

Bernardino Varisco, *Conoscite stesso*, Milano. Libreria Editrice Milanese 1912.

Dieses neue bedeutsame Werk des Verfassers von »I Massimi problemi« ist vom Geiste des Idealismus erfüllt und mit den Grundfragen aller Erkenntnistheorie beschäftigt. Auf dem Wege einer sorgfältigen erkenntnistheoretischen Analyse, die mit dem Begriff des Subjektes und Objektes, der Wirklichkeit, dem Denken, der Einheit und Vielheit beschäftigt ist, strebt diese großzügige von einem hohen wissenschaftlichen Ernst getra-

gene Untersuchung dem Begriff des Absoluten zu. Das logische Grundverhältnis aller seiner Untersuchung bildet das Verhältnis von Subjekt und Objekt, und Varisco weiß auch an ihm die verschiedenen Wege deutlich zu machen, welche Philosophie und Wissenschaft gehen. Die Wissenschaft ist lediglich für die Objekte der Wirklichkeit interessiert und vergißt und vernachlässigt das Subjekt der Erkenntnis. Dagegen leistet die philosophische Erkenntnis kein Begreifen der Objekte selber, wohl aber gibt sie uns ein Wissen von dem Wert der Objektsbetrachtung. Die Subjektsbetrachtung ist notwendig: »Non per costituire la cognizione oggettiva, ma per comprendere il valore.« Die bloße Objektserkenntnis, die objektivierende Betrachtung aller Dinge, sie hat ihre Tradition in den Vorsokratikern und ist Sache der Wissenschaft. Die subjektivierende Auffassung ist Sache der Philosophie. Ueber diesen Gegensatz strebt Varisco nicht hinaus. Seine Position ist die subjektivierende Betrachtung der Dinge, welche im Begriff des Ich zentriert ist, wenn ihm auch der Begriff des Wertes nicht unbekannt blieb.

Für Varisco ist das Ich das große

Erlebnis der Philosophie. Er ahnt in ihm die geheimnisvollen Tiefen, welche Menschliches und Göttliches verbinden. Er unterscheidet scharf zwischen dem empirischen Ich und dem »wahren« Ich. Das empirische Ich ist das Ich der Selbsterkenntnis, das sich entfaltet und immer neue Gebiete in seinen hellen Bewußtseinskreis hineinzieht. Das wahre oder das »tiefe Ich« tritt uns in dem Gedanken einer logischen Erkenntniseinheit entgegen, sowie auch als das Prinzip meiner Selbsterkenntnis selber. Die Selbsterkenntnis schreitet fort in der Entwicklung des empirischen Ich, das immer neue Elemente der Erkenntnis sich zu eigen macht. Dasjenige aber, auf dessen Kosten es seinen Reichtum vermehrt, muß selber vom Prinzip des Bewußtseins überschattet sein. Dieses wahre und allgemeine Ich ist die Form aller Erkenntnis und auch Stütze und Fundament für alles selbstbewußte Leben. Die Form als Prinzip der Erkenntnis ist unerforschbar im Sinne des wissenschaftlichen Experiments, dennoch entzieht sie sich nicht der Erkenntnis, denn wir erkennen uns, indem wir erkennen, und wir erkennen, indem wir uns erkennen.

R. M.

Das Kausalgesetz der Weltgeschichte

von

Dr. Max Kemmerich

Unter diesem zusammenfassenden Titel erscheint in unserem Verlag ein zweibändiges Werk, das folgende vier Teile umfaßt:

Erster Teil: Individualpsychologie. Erbringt erstmalig den Beweis für die Gültigkeit des Gesetzes von der Erhaltung der Energie auch für das Geistesleben und wendet die Naturgesetze (Physik, Biologie, Mechanik etc.) auf dieses an.

Zweiter Teil: Ethik. Fordert eine Synthese der Moral Christi mit der Nietsches als Menschheitsmoral der Zukunft und wendet das Gesetz der Energieerhaltung auf religiöses Gebiet an.

Dritter Teil: Geschichtsphilosophie. Führt zu dem Resultat, daß sich die Zukunft berechnen läßt und erbringt dafür Beweise. Denn die Naturgesetze haben auch Geltung für die Menschheitsgeschichte.

Vierter Teil: Politik. Zieht Nutzenwendungen auf die Gesetzgebung, Verwaltung, die innere und äußere Politik der Kulturstaaten.

Der erste Band, der den ersten Teil umfaßt, erschien im Mai, der zweite, der die Schlußteile bringt, wird im September 1913 ausgegeben. — Subskriptionspreis bis 1. September 25 M. für das komplett in zwei Bänden gebundene Werk von etwa 1000 Druckseiten auf holländischem Büttenpapier, das später 30 M. kostet. — Einzelne Bände werden nicht abgegeben.

München, im Juli 1913

Albert Langen, Verlag,
München

Bestellschein

Bei der Buchhandlung von

subskribiere ich auf das bei **Albert Langen, Verlag in München,** erscheinende Werk

Dr. Max Kemmerich, Das Kausalgesetz der Weltgeschichte
zwei Bände, gebunden 25 M.

(Der Subskriptionspreis erlischt am 1. September 1913.)

Der Betrag folgt gleichzeitig — ist mit dem ersten Band nachzunehmen.

Name: Stand:

Datum: genaue Adresse:

Im Verlage von Ferdinand Schöningh in Paderborn ist soeben erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Kriegsbaum, S., Der Ursprung der von Kallikles in Platons Gorgias vertretenen Anschauungen.

(Studien zur Philosophie und Religion. Herausg. von Prof. Dr. R. Stölzle. XIII. Heft.) 116 Seiten. Groß 8. Brosch. M. 2.80.

Soeben geben wir aus und versenden gratis Antiqu.-Katalog

Nr. 255: **Okkultismus** (1859 Werke!). **Dresden=A. I.**

v. Zahn & Jaensch, Antiquariat.

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) IN TÜBINGEN.

D. Dr. Ernst Troeltsch,

Professor in Heidelberg.

Gesammelte Schriften.

* Band I: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen.

Groß 8. 1912. M. 22.—, gebunden M. 26.—. Einbanddecke M. 3.—.

Band II: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik.

Inhalt:

Die theologische und religiöse Lage der Gegenwart. — Aus der religiösen Bewegung der letzten Jahre. — Der Modernismus. — Die Religion im deutschen Staate. — Die Kirche im Leben der Gegenwart. — Religiöser Individualismus und Kirche. — Gewissensfreiheit. — Religion und Kirche. — Voraussetzungslose Wissenschaft. — Rückblick auf ein halbes Jahrhundert der theologischen Wissenschaft. — Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen. — Christentum und Religionsgeschichte. — Empirismus und Platonismus in der Religionsphilosophie. — Was heisst „Wesen des Christentums“? — Wesen der Religion und der Religionswissenschaft. — Die Dogmatik „der religionsgeschichtlichen Schulen“. — Atheistische Ethik. — Grundprobleme der Ethik. — Moderne Geschichtsphilosophie. — Historische und dogmatische Methode in der Theologie. — Das religiöse Apriori. — Die Bedeutung des Begriffes der Kontingenz. — Die Mission in der modernen Welt. — Logos und Mythos in Theologie und Religionsphilosophie. — Die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums im Verhältnis zur modernen Philosophie. — Sachregister. — Namenregister.

Groß 8. 1913. M. 20.—, gebunden M. 24.—. Einbanddecke M. 3.—.

Ein dritter Band (Aufsätze zur Entstehungsgeschichte des modernen Geistes) ist in Vorbereitung.

Dr. Heinrich Rickert,

Professor in Freiburg i. B.

Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung.

Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften.

Zweite neu bearbeitete Auflage.

Lex. 8. 1913. M. 18.—. Gebunden M. 20.—.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Mit Prospektbeilagen vom Verlag F. A. Brockhaus in Leipzig, von der G. J. Göschen'schen Verlagshandlung G. m. b. H. in Berlin W. und Leipzig, vom Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig und vom Verlag Kober C. F. Spittlers Nachfolger in Basel.